المستشرقون
ونشأة
التصوف الإسلامي

للأستاذ الدكتور
محمد عبد اللّه الشرقاوي

اسم الكتاب: المستشرقون ونشأة التصوف الإسلامي
التأليف: د. محمد عبدالله الشرقاوي
موضوع الكتاب: دراسة إسلامية
عدد الصفحات: 216
عدد الملازم: 13.5 ملزمة
مقاس الكتاب: 17 x 24
عدد الطبعات: الطبعة الأولى
رقم الإيداع: 2016/ 21693
الترقيم الدولي: 9 - 559 - 278 - 977 - 978

١٤٣٨هـ
٢٠١٧م

التوزيع والنشر

دار البشير
للثقافة والعلوم

darelbasheerealla@gmail.com
darelbasheer@hotmail.com
www.darelbasheer.com
01012355714 - 01152806533

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

هذه الطبعة

يمثل التصوف قاسمًا مشتركًا بين الأديان جميعًا، فالبعد الصوفي - الروحي - هو البعد الحاضر في كل الأديان، ومن ثم نشأ حقل علمي يسمى (التصوف المقارن) لدراسة هذا الجانب الحيوي في الأديان على اختلافها.

ويركز كتابنا هذا على محاولات المستشرقين تفسير نشأة التصوف الإسلامي، لقد سار كثيرٌ منهم في أزقة ضيقة متعرجة، وهم يناقشون نشأة التصوف الإسلامي وانتهى بعضهم إلى نتائج لا تستند إلى حيثيات الواقع والبراهين المستمدة منه، وغلا بعضهم في شططه وافتراضاته، فاقترحوا لنشأة التصوف الإسلامي مصادر وأسبابًا غير إسلامية، واستغرقتهم نظرية (التأثير الأجنبي) غير الإسلامي على المسلمين في هذا الصدد، واجتهدوا في محاولتهم نزع الأصالة عن التصوف الإسلامي.

قلت إن دراسة التصوف الإسلامي في العصر الحديث قد بدأت في الغرب، على يد جماعة من كبار المستشرقين، وقلت إن دراستهم للشعر الفارسي، وللشعر الصوفي منه على وجه الخصوص، قد جذبتهم إلى دراسة التصوف الإسلامي. لقد استوقفتهم أسماء كبيرة من شعراء الصوفية الذين كتبوا بالفارسية مثل سنائي، ونظامي، والعطار، وجلال الدين الرومي، وسعدي، وحافظ.. الخ.

كان ذلك مدخلهم لدراسة التصوف الإسلامي الذي حكموا عليه من خلال معرفتهم وخبرتهم بالشعر الصوفي الفارسي، الذي اجتمعت له رمزية الشعر إلى رمزية التعبير عن التجربة الصوفية. ومن ثم، جاءت بعض أحكامهم عن التصوف الإسلامي معممةً، وغير مستوعبة للتجربة الصوفية في العالم الإسلامي على اتساعه في التاريخ والجغرافيا معًا.

لقد طغت أحكام المستشرقين الرواد في درس التصوف الإسلامي على تلاميذهم في الغرب والشرق الإسلامي معًا، واستمر الباحثون في التسليم بها، ورواياتها، وتكرارها زمنًا طويلًا، إلى أن نهض جيلٌ من الدارسين المسلمين بمراجعة هذه الأحكام ومناقشتها وتقويمها.

ولا ينكر أن للمستشرقين جهودًا مشكورة في تحقيق ونشر كثير من كتب التصوف الإسلامي المخطوطة، وترجمة بعض هذه الكتب إلى اللغات الأوروبية، ونشرها للقارئ الغربي الذي انعطف إلى بعضها في لهفة وشوق كبيرين لافتين، ومما يجدر ذكره هنا أن ترجمة أشعار جلال الدين الرومي الصوفية المولوية من أكثر الكتب توزيعًا في الولايات المتحدة الأمريكية.

ويلاحظ أن التصوف بحسبانه الحياة الروحية الإسلامية - يمثل المدخل الجاذب للإنسان الغربي إلى الإسلام، أكثر من غيره من المداخل. وربما كان ذلك لغلبة الحياة المادية ومحاصرتها له؛ مما دفعه للتعرف على الجوانب الروحية والانجذاب إليها.

وغني عن البيان أن من التصوف حقًّا وباطلًا، والحق منه هو ما تأسس وتقيد بالكتاب والسنة، والتصوف الغالي هو ما تفلَّت عنهما وابتعد وأسرف. ولكلٍّ مؤلفات ورجال وطرق ومريدون، وليس من الحق أن نرفض الحق لأن بعض الغالين قد تنكبوا له أو دسُّوا عليه، وحاولوا طمسه أو تشويهه.

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه.

محمد الشرقاوي

المدينة المنورة

السادس من المحرم ١٤٣٨هـ

٧-١٠-٢٠١٦

المقدمة

الحمد لله، والصلاة والسلام على محمد بن عبد الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه..

ثم أما بعد:

فقد استحوذ «التصوف» على أذهـان كثير من الباحثين في الغرب والشرق على السواء، وقد حظي بدراسات واسعة تنوعت منهجًا وأسلوبًا وهدفًا.. واختلط فيها المدح بالقدح. ومع ذلك فإن الاهتمام به ما يزال متجددًا، والبحث فيه ما يزال متصلاً، ولم يعد ذلك مقصورًا على الدارسين والمتخصصين من المسلمين والمستشرقين فقط، وإنما هو يجذب إليه القارئ العادي الذي أصبح يحس بوطأة المذاهب المادية والعبثية المعاصرة على نفسه، وبحاجته إلى ما يرضي عقله ويشبع روحه، ويلم شعثه، ويزيل وحشته، ويذهب بحزنه ويسد فاقته، ويعيد إليه سكينته وطمأنينته، التي أخذ يفقدها في زحمة الحياة المادية، وما فيها من ألوان الصراع العقائدي.

الإنسان لا غنى له عن ربه، والإنسانية لا غنى لها عن الدين، والدين لا قوام له بغير الحب والخشية، ومن هنا كانت حاجتنا إلى هؤلاء المحبين العارفين الذين يشعلون زيت الفطرة الذي يكاد يضيء في حنايا القلوب، ولو لم تمسسه نار، نور على نور.

ومن هنا فإنَّ دوافع قوية متجددة ومتنوعة تدعونا إلى أن نعيد النظر، ونقلب الرأي، ونتابع البحث في قضايا التصوف؛ بعضها يرجع إلى طبيعة الموضوع، وبعضها يرجع إلى طبيعة نفوسنا ذاتها، وبعضها يرجع إلى ظروف العصر حولنا، والبعض الآخر يرجع إلى اعتبارات دينية وثقافية وتاريخية

تعني المثقف المسلم بوجه خاص، ولكنها جميعًا تمثل حاجة فكرية ومعنوية وروحية لا يسعنا إهمالها بحال[١].

ورغم وفرة البحوث التي ظهرت عن التصوف الإسلامي وثرائها وتنوعها، فإنَّ مسألة البحث عن مصدر التصوف ونشأته لا تزال تجذب كثيرًا من الباحثين- الغربيين خصوصًا- إليها. وعلى الرغم من أنَّ كثيرًا من الباحثين المسلمين قد فرغوا من وضع حل لهذه المسألة؛ فإن الآراء التي اقترحها الباحثون الغربيون والأحكام التي أدلوا بها- على اختلافها وتباعدها- لا تزال تجد لها أنصارًا ومدافعين جددًا، مما يجعل القضية مثارة أمام الباحثين؛ فهي شأن قديم جديد معًا.

من المقرر الثابت- اليوم- أن بحث التصوف الإسلامي ودرسه- في العصر الحديث- قد بدأ في القرن التاسع عشر، في الغرب، على أيدي جماعة من جهابذة المستشرقين مثل: ثولك، وألفرد فون كريمر، ودوزي، وإدوارد جرانفل براون، وماكس هورتن، وريتشارد هارتمان، وجولد زيهر ودي ساسي ومرجليوث، ثم تابعتهم أجيال متعاقبة من المستشرقين مثل: ماكدونالد، وكاراديفو، وجب، وأسين بلاسيوس، وماسنيون، ونيكلسون، ومرجريت سميث، وأريري، وهنري كوريان، ولويس جارديه، وتيتوس بروكهارت، ووليم ستودارت، ومارتن لنجز، وأنيماري شيمل، وأوستن، وترمنجهام سبنسر، وموليه، وجوليان بلديك، وسرج دي بروكوي، وغير هؤلاء ممن يصعب حصرهم في هذه المقدمة.

---

(١) انظر مقدمات المراجع التالية:

- فصول في التصوف، للدكتور حسن محمود عبد اللطيف الشافعي، ص٣/ ٤ طبعة دار الثقافة، ١٩٩٢.
- مدخل إلى التصوف الإسلامي، للدكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، ص ح، الطبعة الثالثة، دار الثقافة، ١٩٧٩.
- التصوف: طريقًا وتجربة ومذهبًا، للدكتور كمال جعفر، ص٢، طبعة القاهرة.

ولئن كان الباحثون الغربيون هم الذين بدأوا دراسة التصوف الإسلامي على نطاق واسع في القرن التاسع عشر، فإنَّ العلماء المسلمين قد تنبهوا إلى أهمية دراسة التصوف في الربع الأول من القرن العشرين، وقد تتلمذ الباحثون المسلمون من العرب ومن شبه القارة الهندية؛ على بحوث العلماء الغربيين بصورة مباشرة أو غير مباشرة، واستمرت بحوثهم تترى دون توقف إلى اليوم.

ومما تجدر الإشارة إليه هنا أن الباحثين الغربيين قد عرفوا التصوف الإسلامي أول ما عرفوا، ولجوا إليه من خلال دراساتهم للشعر الفارسي المتأخر، وقد طبعت هذه المعرفة الناقصة المحدودة، التي اعتمدت على وثائق متأخرة ذات طابع خاص، دراساتهم الأولى- في القرن التاسع عشر وصدر القرن العشرين-

للتصوف الإسلامي، فكانت بحوثهم فجة في جانب كبير منها، جدلية في جوانب أخرى. وينبغي أن نتذكر طبيعة العلاقة بين الغرب المستعمر والشرق المقهور في هذه الحقبة من التاريخ التي بدأت فيها دراسة التصوف؛ وكل ذلك قد ترك أثره على أسلوب هذه البحوث ومعطياتها.

ومما يشار إليه هنا أن دراسة التصوف الإسلامي في الغرب قد تطورت، وأن الأحكام الأولى قد تعدّلت، وأن اتجاهات الباحثين هنالك قد استقامت في أغلب الأحوال، إلى الحد الذي يمكن أن يقال معه: إن المستشرقين المعاصرين قد تنكروا تمامًا للدراسات السابقة التي عكست روح عصرها تلك الروح الاستعمارية الجدلية المستعلية، وأحكامها العامة المتحيزة، ولقد أبانت هذه الدراسة عن ذلك بوضوح تام.

ومهما يكن من أمر، فإن الظاهرة التي تستوقف النظر، هي: أن كثيرًا من الدارسين المتخصصين المسلمين الذين أوْلوا عنايتهم لبحوث المستشرقين،

قد توقفوا عند دراسات لويس ماسنيون، ورينولد نيكلسون، ولم يهتموا بالدراسات الغربية التي أنجزها الباحثون الغربيون بعد هذين الرائدين. مع أن هذه الدراسات المعاصرة أسلم توجهًا، وأفضل نتائج، وأخصب مادة، وأصدق لهجة، وأعدل منهجًا من معظم البحوث السالفة. وهذا ما دفعنا إلى الاهتمام بمتابعة الاتجاهات الغربية الحديثة والمعاصرة في دراسة مصادر التصوف الإسلامي وآثاره.

وقد جاء هذا الكتاب في قسمين:

تتبع القسم الأول اتجاهات الباحثين الغربيين الحديثة والمعاصرة في درس التصوف الإسلامي: مصادره وآثاره، دراسة تحليلية نقدية. ومما يذكر هنا أننا حرصنا على الرجوع إلى المصادر الأصلية، وترجمنا عنها مباشرة، ونقلنا بعض النصوص الأساسية المهمة بلغتها الأجنبية- إلى جانب الترجمة العربية.

ولم يقف هذا البحث عند الدراسة التحليلية النقدية للنظريات الغربية التي وضعت لتفسير نشأة التصوف الإسلامي. بل درسنا أثر الإسلام والتصوف الإسلامي على الحركات الإصلاحية الدينية والجماعات الصوفية الهندية، ذلك التأثير الذي بدأ يظهر ويتميز منذ القرن الثامن الميلادي، الأول الهجري. كما عرضنا لتأثير التصوف الإسلامي على التصوف المسيحي والنظم النسكية لدى القديس توما الإكويني، وفرانسيس الأسيزي، ويوحنا الصليبي، وأيكهارت، وتريزا، ثم تتبعنا أثر محيي الدين بن عربي على المتصوف ريموندلول، كما شرحها الباحثون الغربيون مثل: خوليان ريبيرا وأنيماري شيمل، وغيرهم. كما عالجت الدراسة تأثير الفكر الهندي القديم على الفلسفة الأفلاطونية الجديدة، التي أثرت أعمق تأثير على المسيحية ورهبانها ومتصوفيها؛ علاوة على تأثيرها العميق على مؤسس المسيحية نفسه، أعني: القديس بولس الطرسوسي. ثم درسنا أخيرًا المصدر الإسلامي للتصوف،

على أساس أن التصوف هو الأخلاق الدينية المستمدة من الكتاب والسنة، وعلى أساس أن الصوفية قد ورثوا جانبًا من وظائف النبوة، وقد استأنسنا بأقوال شيوخ الصوفية وأوليائهم، واقتبسنا أقوال كبار المستشرقين التي برهنوا فيها على أن مصدر التصوف إبّان النشأة إسلامي خالص؛ جذوره في الكتاب والسنة.

أمّا القسم الثاني من هذا الكتاب فقد شغلته ترجمتنا لدراسة المستشرق (R.Casper) بعنوان: «اتجاهات غريبة معاصرة في دراسة التصوف الإسلامي». وقد قدمنا لهذه الدراسة بمقدمة ضافية، وعلقنا عليها تعليقات مطولة. وهذه الاتجاهات التي بحثها ر.كاسبر هي:

١ـ الاتجاه العرفاني الغنوصي الباطني في الشرق الإسلامي: ويمثله هنري كوريان.

٢ـ الاتجاه الناموسي، التوحيد التلفيقي بين الأديان: ت. بروكهارت.

٣ـ التصوف الطبيعي والفائق للطبيعة: لويس جارديه.

٤ـ دراسة «سرج دي بوركوري» دراسة (مونوجرافية) للشيخ الهروي الأنصاري صاحب منازل السائرين.

هذا، وأرجو أن يجد القارئ الكريم فائدة علمية تعدل الجهد المضني الذي بُذل في إنجاز هذا الكتاب. والله تعالى أسأل الإخلاص والسداد والمثوبة.

محمد عبد الله الشرقاوي

١٥/ ١/ ١٩٩٣م

القسم الأول

التصوف الإسلامي
مصادره وآثاره

تحليل وتقويم

مصادر التصوف الإسلامي.. تحليل وتقويم

تمهيد:

ذكرت في موضع آخر[١] أنّ دراسة التصوف الإسلامي في العصر الحديث، قد بدأت في الغرب، على أيدي بعض المستشرقين، وترى المستشرقة المهتمة[٢] «Annemarie Schimmel» في كتابها[٣]: «Mystical Dimensions of Islam» أن أستاذ الإلهيات الألماني «F.A.D.Tholuck» هو أول من قدَّم كتابًا شاملًا[٤] عن التصوف الإسلامي سنة ١٨٢١م، ثم انطلقت مسيرة دراسة التصوف الإسلامي في الغرب بحيث لم تصبح لهذا الكتاب، اليوم إلا القيمة التاريخية، إذا قيس بالبحوث العلمية الضافية التي ظهرت في الغرب في موضوعات التصوف بعد ذلك[٥].

ومما يجدر ذكره هنا أن المستشرقين تعرفوا بادئ ذي بدء إلى التصوف الإسلامي من خلال دراستهم للأدب الفارسي، فقد اهتم الأوروبيون اهتمامًا ملحوظًا- ومنذ وقت مبكر- بالأدب الفارسي، وأول فصول كتبها

---

(١) في صدر مبحث اتجاهات غربية معاصرة في دراسة التصوف الإسلامي: التقديم.

(٢) هي بالفعل مهتمة بدراسة التصوف الإسلامي، وقد تفرغت لهذه المهمة، وسافرت إلى كثير من البلدان الإسلامية، وعاشت فيها فترة طويلة جدًّا، ويقال: إنها قد حاولت أن تستجيب لوصة (أربري Arberry) بأنه على الباحث الذي يريد دراسة التصوف أن يضع نفسه لبعض الوقت موضع الصوفي Arberry: An Introduction to the History of Sufism Oxford 1942 p.9
وقد نبغت في دراسة الفارسية إلى حد أنها نظمت بها الشعر كما أتقنت العربية والتركية والأردية.
وهي تقول: إن تحليل التجربة الصوفية ذاتها يكاد يكون أمرًا مستحيلًا؛ لأن الكلمات لا تستطيع سبر أغوارها.

(3) A.Schimmel, Mystical Dimension of Islam, North Carolina, USA,1975

(٤) عنوان هذا الكتاب: Sufismus Sire Theologia Persica Pantheistica

(٥) قارن الدكتور أبو العلا عفيفي في مقدمته للبحوث التي ترجمها لأستاذه وزميله في جامعة «Cambridge» نيكلسون ونشرها بعنوان: «في التصوف الإسلامي وتاريخه» ص هـ نشرة لجنة التأليف والترجمة بمصر.

الباحثون الغربيون عن التصوف الإسلامي جاءت في ثنايا كتاباتهم عن تاريخ الفرس وآدابهم، يقول المستشرق المعروف أربري «Arberry»: أعطى «السير جون مالكولم» في تاريخه للفرس أول فكرة عن المبادئ الأساسية للتصوف الإسلامي، ولقد كانت محاضرة جراهام التي ألقاها سنة ١٨١١ أمام رابطة الأدب في بومباي ـ واحدة من مصادره العلمية[١] ويقول «أربري» في موضع آخر: «لقد أصبح الشعر الصوفي الفارسي «موضة Vogue » في كل من ألمانيا وفرنسا، وإن تأثيره على عقلية كبيرة وعبقرية مثل جوتة Goethe أمر معروف. وفي فرنسا شغل التصوف الإسلامي مساحة واسعة من اهتمامات الباحث البارز «Silvester de Sacy»؛ فقد نشر ترجمة مثيرة للإعجاب لـ«Pand Nama» لفريد الدين العطار سنة ١٨١٩م[٢].

أما المستشرقة A.Shimmel فترى من جانبها أن «السير وليام جونز (بعد ريموند لول- المتوفى ١٣١٦ -بقرن من الزمان) قد رعى دراسة الشعر الفارسي جنبًا إلى جنب مع الموضوعات الأخرى، ونتيجة لذلك أمكن ترجمة شعر حافظ لأول مرة، وأصبحت هذه الترجمة متاحة في الغرب. وقد أثرت أفكار حافظ الشاعر الصوفي على كثير من المستشرقين الناطقين بالإنجليزية. ومع ذلك فقد يجد المرء آراءً بالغة السخف في بعض كتابات المستشرقين في القرن التاسع عشر- عن التصوف الإسلامي، توقع في لبس شديد. ومما يؤسف له أن الصورة الشعرية لحافظ- والتي أخذت مكان الصدارة في الغرب- قد صبغت التصورات الغربية عن التصوف الإسلامي»[٣].

إذًا قد ولج المستشرقون إلى التصوف من بوابة الشعر الصوفي الفارسي ـ لرومي وجامي وحافظ والخيّام ـ الذي عرفوه أولًا، واصطبغت صورة

(1) Arberry, An Introduction to the History of Sufism, p.17.

(٢) ويذكر أربري أنه بعد كتاب مالكوم عن تاريخ الفرس ظهرت دراسة «ثولك» التي كرسها تمامًا لدراسة التصوف الإسلامي. وهي ترتكز على دراسة التصوف الفارسي أيضًا، ص١٨

(3) A.Shimmel, Mystical Dimentions of Islam, p16.

التصوف الإسلامي في وجدانهم بألوانه، وأسسوا على معرفتهم المحدودة هذه التي تركزت على جانب واحد من التصوف؛ أحكامًا عامة صارمة فيما يتعلق بمصدر التصوف الإسلامي. وقد ذهب مستشرقو القرن التاسع عشر ـ في البحث عن مصادر أجنبية للتصوف الإسلامي ـ مذاهب شتى، وركبوا كل صعب في محاولة العثور على مصدر لهذا التصوف الإسلامي خارج دائرة الإسلام؛ الكتاب والسنة، وسيرة الرسول ﷺ وصحابته رضوان الله عليهم. لقد أجمعوا أمرهم على أن «التصوف نبت غريب في صحراء الإسلام القاحلة»[(١)]، وأنه أجنبي تسرب إلى الإسلام من أقصى الشرق من الهندوس والبوذيين والزرادشتيين والمزدكيين والمانويين تارة، أو من أقصى الغرب من الأفلاطونية واليهودية والمسيحية تارة أخرى، ولم أعرف مستشرقًا ممن قرأت له أو عنه- من مستشرقي القرن التاسع عشر إلَّا وقد أسهم في وضع فرض يفسر به نشأة التصوف الإسلامي ويجعل مصدره في الشرق تارة أو في الغرب تارة أخرى، لا يهم! فالأهم عندهم هو أن يكون التصوف أجنبيًّا عن الإسلام الذي لا يتمتع بروحانية عميقة فائقة كتلك التي يبرزها ذلك التصوف.

يقول باحث يعتبر أستاذًا لأجيال من الباحثين العرب وله خبرة واسعة بالدراسات الغربية- عن اتجاهات هؤلاء المستشرقين في درس التصوف: «فمنهم من بدأ بحكم سابق هو أن العقلانية السامية عاجزة عن الفنون والعلوم؛ أولًا: لفقرها في الخيال، وثانيًا: لافتقارها إلى التدقيقات الروحية والمرونة العقلية واللغوية.. ومنهم من تأثر بأصوله ونزعاته الدينية، يهودية كانت أو مسيحية؛ فراح يلتمس المشابهة الظاهرة أو الخفية ليثبت وجود تأثير وتأثر»[(٢)].

---

(1) Ibid، p.16

(٢) د. عبد الرحمن بدوي: تاريخ التصوف الإسلامي ص٤٠/ ٤١، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٠.

ويعلق الدكتور أبو العلا عفيفي على دعوى «أسين بلاسيوس» بإرجاع رُوحِيّة الغزالي (تصوفه) بل رُوحِيّة الإسلام كله «إلى مصادر أجنبية غير إسلامية أخصها المصدر المسيحي بقوله: «ويظهر أنه في هذه الدعوى الأخيرة يصدر عن عقيدة وخطة موضوعة، أكثر من صدوره عن منطق البحث العلمي وحده»[١].

أما الدكتور التفتازاني ـ وهو شيخ المتصوفة وأستاذ دارسي التصوف في مصر اليوم ـ فيحكم على موقف المستشرقين هذا بالخطأ؛ حيث يقول: «وقد أخطأ الكثيرون من المستشرقين الذين عنوا بدراسة التصوف الإسلامي ـ كما سنرى بردِّه إلى مصادر أجنبية عن الإسلام»[٢]، ويقول: إنهم قد تورطوا في أحكام عامة ليست علمية؛ إذ قالوا عن التصوف: إنه دخيل على الإسلام، وإنه فلسفة سلبية[٣].

وبعد: فقد أصبح رد التصوف إلى مصادر أجنبية عن الإسلام في أوساط المستشرقين في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين تيارًا عامًّا طاغيًا، وموجة كاسحة يصعب على أحد المستشرقين، بل يستحيل عليه أن يقاومه أو يسبح ضده. ثم تغير الحال من النقيض إلى النقيض مع بلوغ هذا القرن الأخير إلى منتصفه، حيث يذهب اليوم أكثر المستشرقين وسوادهم الأعظم إلى القول: بأن التصوف إسلامي شكلًا ومضمونًا كليًّا وجزئيًّا، وأنه انبثق من تعاليم القرآن الكريم والسنة المطهرة، حتى إنك لتجدهم يفسرون ويتأولون بعض الآراء الصوفية التي يراها الباحثون المسلمون أنفسهم غريبة عن الإسلام وغالية أو ضالة؛ ليوجدوا لها سندًا من الكتاب العزيز أو السنة المطهرة أو سير الصحابة رضوان الله عليهم، ليس ذلك فحسب، بل

(١) في التصوف الإسلامي وتاريخه ـ المقدمة ك.

(٢) الدكتور أبو الوفا التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص١٩، طبعة دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٩م.

(٣) المصدر السابق ص٢.

إنهم ذهبوا يعترفون بتأثير التصوف الإسلامي- بعد أن أقروا بأصالته- على التصوف الهندي واليهودي والمسيحي- كما سنرى.

وبعد هذا التمهيد فإنا نرى أن من المتعين علينا أن نناقش المسائل التالية:

أولًا: الأسباب التي دفعت المستشرقين في القرن التاسع عشر إلى التصوف الإسلامي إلى مصادر أجنبية.

ثانيًا: أهم هذه المصادر الأجنبية التي قال بها المستشرقون.

ثالثًا: تأثير الفكر الهندي على الفلسفة اليونانية وعلى الديانة المسيحية.

رابعًا: تأثير التصوف الإسلامي على الهندوسية وتصوفها.

خامسًا: تأثير التصوف الإسلامي على التصوف المسيحي.

سادسًا: أسباب موضوعية أخرى وراء ذهاب المستشرقين إلى ما ذهبوا إليه.

سابعًا: المصدر الإسلامي لنشأة التصوف.

أولاً: الأسباب الحقيقية التي دفعت المستشرقين في القرن التاسع عشر إلى رد التصوف إلى مصادر أجنبية:

ينبغي علينا أن نتجاوز الأسباب السطحية التي يشار إليها بالصلات والتشابهات؛ إلى الأسباب الحقيقية وراء هذه الظاهرة غير المثيرة للدهشة، والتي جاءت في سياقها كما سنرى. تذكر المستشرقة A.Shimmel أنه: «في القرن التاسع عشر، أصبحت المصادر التاريخية والنصوص الصوفية المهمة مطبوعة ومتاحة في الشرق وأوروبا؛ لذلك فإن العلماء قد أمكنهم أن يكونوا أفكارهم الخاصة عن مصدر التصوف الإسلامي وتطوره المبكر. غير أن معظم هذه المصادر المتاحة التي كانت مصادر متأخرة جدًّا، ونادرًا ما كانت تحتوي على معلومات موثقة تتعلق بالمراحل الأولى للحركة الصوفية في الإسلام، وهذا هو السبب في أن الدارسين قد أقروا عادة بأنه يجب أن يكون التصوف نبتًا أجنبيًّا في صحراء الإسلام القاحلة، هذا الدين الإسلامي الذي كانت معرفتهم به معرفة يسيرة كما أنهم لم يكنّوا له أي تقدير، ولم يكن- في نظرهم- جديرًا بأن تنبثق عنه أية حركة روحية سامقة وفائقة»[1].

تضع الباحثة- في هذا النص- يدها على ثلاثة أسباب كانت وراء هذه الظاهرة هي:

(1) Mystical Dimensions of Islam، p.12

وهذا نص كلامها:

In the nineteenth Ceutrury historical sources and important Sufis texts were made available in print in the Middle East and Europe so that scholars could begin to from their own ideas about the origin and early development of Sufism. Yet most of the sources available were of rather late origin and rarely Contained reliable information about the early stages of the mystical movement in Islam. That is why his interpreters usually agreed that Sufism must be a foreign plant in the sandy –desert of Islam the religion which was so little Known and even less appreciated and that it Could not possibly be related to any finer and higher spiritual movemet.

١ـ أن المستشرقين في القرن التاسع عشر قد عرفوا المصادر الصوفية المتأخرة، والتي لا تصور التصوف الإسلامي في مراحله الأولى، ولقد ذكرنا من قبل رأيها ورأي «أربري» عن أن الأوروبيين قد عرفوا الشعر الصوفي الفارسي المتأخر أولًا. والحق أن الذي يقرأ التصوف الفارسي المتأخر ولا تكون لديه معرفة جيدة بالتصوف الإسلامي في مراحله السابقة؛ لا يستطيع الحكم العام على التصوف جملة؛ فضلًا عن بيان نشأته ومصدره. فمن يقرأ تصوف السهروردي المقتول (٥٧١هـ ـ ١١٩١م) وحكمته الإشراقية مثلًا، ويجده يصرح بنفسه أن شيوخه ورؤساءه في الطريق هم: هرمس وأغزيمون وزرادشت وأفلاطون، وأنه بحكمته النورية هذه، إنما يحيي نورانية الفرس ورسومهم القديمة[١] السابقة على الإسلام، ولم يكن قد وقع على الأصول الصوفية التي تصور النشأة والمراحل الأولى، ثم يدلف إلى الحكم على أصل التصوف الإسلامي كله ويقترح له مصادر من هنا أو هنالك خارج مظاهر الإسلام، يقع في التعميم، ولا يكون وفيًّا لأصول البحث العلمي وقواعده المنهجية.

والغريب أن هؤلاء المستشرقين في القرن التاسع عشر قد حكموا على مصدر التصوف قبل أن تتاح لهم الفرصة لوضع تاريخ عام للتصوف؛ فالمستشرق نيكلسون (أستاذ مدرس كمبردج الاستشراقية وأستاذ أربري) ما إن اشتغل بالتصوف في مطلع القرن العشرين، حتى أدرك استحالة وضع تاريخ له قبل أن تعد مصادره الأولى إعدادًا علميًّا دقيقًا، فأخذ يقوم بنفسه بهذه المهمة الشاقة، مهمة نشر المخطوطات وتحقيقها والتعليق عليها، وترجمتها وتحليل مادتها، فنشر وترجم إلى اللغة الإنجليزية طائفة من أصول التصوف العربية والفارسية، مثل كتاب «اللمع» لأبي نصر السراج، و«كشف المحجوب» للهجويري، و«تذكرة الأولياء» لفريد الدين العطار، و«ترجمان الأشواق»

(١) انظر لنا مبحث (اتجاهات غربية معاصرة في دراسة التصوف الإسلامي).

لابن عربي، وبعض قصائد لابن الفارض، وديوان جلال الدين الرومي المعروف المثنوي، في عدة مجلدات، ويقول هو في مقدمة كتاب «اللمع» الذي نشره سنة ١٩١٤ ما يلي:

«هذا المجلد خطوة جديدة من خطوات ذلك العمل الشاق الذي لا غنى عنه، وهو العمل الذي أخذت به نفسي منذ زمن طويل: أعني إعداد مادة صالحة لتاريخ التصوف، وبخاصة دراسة نشأته في أقدم عصوره، ابتداءً من القرن الثاني حتى نهاية القرن الرابع الهجري. وإنك لتتبين النتائج الطيبة التي يمكن الحصول عليها من دراسة أصول التصوف الأولى دراسة نقدية تحليلية، مما قام به لويس ماسنيون في كتاب الطواسين للحلاج. فليس هناك من شك في أن سلسلة من البحوث من هذا الطراز تمهد السبيل لوضع تاريخ عام للتصوف»(١).

وبالفعل فإن نيكلسون قضى نحبه ولم يتمكن من كتابة تاريخ عام للتصوف الإسلامي، وكان الذي وضع مقدمة لتاريخ التصوف هو تلميذه «أربري» في الخمسينيات من هذا القرن فحسب(٢).

٢ـ السبب الثاني في رأي الباحثة الكبيرة هو: قلة بضاعة المستشرقين من المعرفة الحقيقية عن الإسلام في مطلع القرن التاسع عشر. وهذا حق في واقع الأمر، فإنه على الرغم من أن الدراسات الاستشراقية قد بدأت في وقت سابق(٣) على ذلك التاريخ؛ فإنها كانت أسيرة في إطار الصورة التي رسمت للإسلام في العصور الوسطى، وهي صورة كالحة السواد،

---

(١) د. أبو العلا عفيفي مقدمته لكتاب (في التصوف الإسلامي وتاريخه) م.

(2) A.J.Arberry, An Introduction to history of Sufism, Oxford,1942.

- Sufism: An account of the Mystics of Islamm, Mandala Books, London, 1979 (George Allen 1950).

R.W.Southern, Western Views of Islam in the

(3) -A.Hourani, Islam in European, Thought Cambridge, 1991 - Edward Said Orientelism, ( ) U.S.A,1972.

وضاربة في البشاعة والشناعة[١]، ولم يكد يبدأ المستشرقون في الانعتاق من أسرها خطوة بعد خطوة إلا مؤخرًا.

٣ـ إن النظرة التي كانت سائدة في الغرب في القرن التاسع عشر إلى الإسلام كانت نظرة الاحتقار والتشويه المتعمد، وتجريده من أصالته، ورميه بالتبعية وبكل صنوف التلفيق والتزوير[٢]، وتصور المستشرقة في عبارة واضحة موقف الدارس الغربي الذي تصيبه الدهشة عندما يرى تلك المواهب اللدنية والشفافية الروحية القوية تنسب إلى الرسول ﷺ وإليك عبارتها: «الدارس الغربي للإسلام- المستشرق- الذي ألف الصورة التقليدية التي رسمت لمحمد في العالم المسيحي عبر مئات السنين من الكراهة والعداوة؛ سيصاب بالدهشة إذ يرى السجايا الروحية الرفيعة تزجى إلى ذلك الرجل الذي كان- طبقًا للفهم الغربي السائد- مجرد سياسي داهية Shrewd وفاسق وداعر Sensua، أو على أحسن التقديرات: مؤسس بدعة (هرطقة) منشقة على المسيحية[٣] وحتى الآن فإن معظم الدراسات

---

(١) اقرأ عن هذه الصورة:

R.W.Southern, Western Views of Islam in the Middle Ages, Harvard, Cambridge, 1972.

- Francis Dovenik, The Ecumenical Councils, New Yourk, 1961.
- Norman Daniel, Islam and the west, London, 1963, London, 1975.
- The Arabs and Medieval Europe, London, 1975.
- D.J.Sahas, John of Damascus on Islam, Lieden, 1972.

(٢) انظر كتابنا عن الاستشراق طبعة ١٩٩٢م، وانظر ذلك الكتاب الفذ الذي كتب في القرن الثامن عشر بعنوان:

An Account of the Rise and Progress of Mahome nism By Dr.Henry Stubble.

ثم نشر في لاهور ١٩١١، ١٩٧٥م.

(٣) أول من قال إن الإسلام بدعة أو هرطقة مسيحية هو «يوحنا الدمشقي» الذي كان مستشارًا في ديوان الخلافة الأموية في نهاية القرن الهجري الأول، ثم أكد ذلك من بعد توماس الإكويني. للتوسع في ذلك انظر:

John of Damascus on Islam, By Sahas, Lieden, 1972.

وانظر (تأثير الإسلام على أوروبا في العصور الوسطى) لمونتجمري واط، ترجمة حسين أحمد أمين، دار الشروق بمصر.

المعاصرة- في الغرب- عن الرسول، الذي قد ظهر إخلاصه وحرصه الديني العميق، لم تبرز سجية ذلك الحب الروحي العميق الذي يشعر به أصحابه نحوه»[١].

لقد كان الجو الفكري العام، أو النزعة السائدة في الغرب في القرن التاسع عشر بالنسبة للإسلام والمسلمين، نزعة المشاحنة والمنازعة والدفع والعداء والهجوم، أو كان استمرارًا لموقفهم في العصور الوسطى الذي استطاعوا فيه- بعبقرية فريدة واقتدار يحسدون عليه- أن يقلبوا الحقائق المتعلقة بالإسلام أمام المواطن الغربى، ويشوهوا الصورة النقية لهذا الدين المفترى عليه في الغرب، وقد نجحوا في زرع الكراهية والعداوة والبغضاء في وجدان شعوبهم وتسميم عقولهم أو تلويثها ضد الإسلام وقرآنه، وسنة رسوله، ونبيه، وحضارته وتاريخه، وتشريعه، وتصوفه، وفلسفته.. الخ. ولئن كان كثير من المستشرقين ضالعين في ذلك فإن بعضهم قد ثابوا إلى الحق وتعلقوا بأهدابه، وما تلك الكتابات التي أشرنا إلى بعضها إلا بعض جهودهم في هذا الطريق القويم.

كان الجو العام إذًا جو البحث عن مصادر أجنبية للإسلام كله، وينبغي أن لا ينظر إلى البحث عن مصادر أجنبية للتصوف الإسلامي بمعزل عن هذا السياق العام الرامي إلى البحث عن مصادر أجنبية للقرآن والسنة والتشريع وعلم الكلام والفلسفة. ولقد درسنا ذلك في موضع آخر[٢].

لقد قام الاستشراق بصورته المنظمة بقرار من الكنيسة لخدمة الأغراض التنصيرية ولإخضاع المسلمين، ولتحصين المواطن الغربي ضد الإسلام؛ يقول المستشرق الألماني يوهان فوك: «قد أقر مجمع فيينا الكنسي سنة ١٣١٢م أفكار بيكون لول بشأن تعليم اللغات الإسلامية، وتمت الموافقة على تعليم اللغة العربية في خمس جامعات أوروبية كبرى هي: باريس، وأكسفورد،

---

(1) A.Schimmel, Mystical…p.70… and Muhammad is his Messenger vangourd, 1987.

(٢) راجع كتابنا عن الاستشراق.

وبولونيا، وسلمنكا، إضافة إلى الجامعة البابوية ذاتها.. هذا وقد قدَّر للول أن يعيش حتى ينعم برؤية حلمه يتحقق.. وكان لول يعتقد أن الوقت بذلك قد حان لإخضاع المسلمين عن طريق التنصير، وبذلك تزول العقبة الكبرى التي تحول دون تحويل الإنسانية كلها إلى العقيدة «الكاثوليكية»(١).

ويؤكد المستشرق «نورمان دانيال»أن: رغم المحاولات الجدية المخلصة التي بذلها بعض الباحثين الغربيين في العصور الحديثة للتحرر من المواقف التقليدية للكتاب المسيحيين من الإسلام؛ فإنهم لم يتمكنوا من أن يتجردوا كليًّا عنها كما قد يتوهمون»(٢).

أما «برنارد لويس» فإنه يعبر عن ذلك في سخرية لاذعة إذ يقول: «لا تزال آثار التعصب الديني الغربي ظاهرة في مؤلفات عدد من العلماء المعاصرين، ومستترة في الغالب وراء تلك الحواشي المرصوصة في أبحاثهم العلمية»(٣).

ويؤكد «مونتجمري واط» هذا المعنى قائلًا: «لقد قامت في صفوف المستشرقين في السنوات الأخيرة محاولة إيجابية تحاول النفاذ بصدق وإخلاص إلى أعماق الفكر الديني للمسلمين؛ بدل السطحية الفاضحة التي صبغت دراساتهم السابقة؛ ولكن- على الرغم من ذلك- فإن التأثر بالأحكام التي صدرت مسبقًا على الإسلام، والتي اتخذت صورة (كلاشيهات تقليدية) في الغرب، لا زال قويًّا في بحوثهم، ولا يمكن إغفاله في أية دراسة لهم عن الإسلام»(٤).

---

(١) يوهان فوك: (الدراسات العربية في أوروبا) عن الدكتور محمود زقزوق (الاستشراق) ص ٢٨، طبعة قطر. واقرأ صيغة هذا القرار في كتاب Francis Dovernik بعنوان:
The Ecumencial Councils, New Youk, 1961.

(2) The Arabs and Medieval Europe, London, 1975, p.13.

انظر له كذلك «Islam and the West», Edenburgh, 1960

(٣)العرب والتاريخ ص١٣ عن الدكتور عرفان عبد الحميد في (المستشرقون والإسلام) ص٥ نشرة المكتب الإسلامي بدمشق.

(4) Muhammadanism, Oxford, (Introduction).

ويكرر «واط» نفس المعنى السابق في كتاب آخر له بقوله: «منذ القرن الثامن عشر جدّ الباحثون الغربيون من أجل تقويم الصورة المشوهة التي تولدت في أوروبا عن الإسلام، ولكن ورغم الجهد العلمي المبذول فإن آثار الموقف المجافي للحقيقة، التي ولدتها كتابات القرون الوسطى في أوروبا لا زالت قائمة، فالبحوث والدراسات الموضوعية لم تقدر بعد على اجتثاثها كليًّا»(١). والشواهد على ذلك أكثر من أن تحصى(٢)، والواقع يصدقها ويوثقها؛ لذا فإننا لا نرى كبير فائدة من الاستطراد في ذكرها.

قلت: إن التيار العام في الغرب في القرن التاسع عشر ـ كان يسعى لرمي الإسلام كله بالتبعية والافتقار إلى الأصالة، ومن ثم جاء بحثهم عن أصول أجنبية للحياة الروحية في الإسلام متسقًا مع ذلك الجو النفسي والفكري المسيطر(٣)، يضاف إلى ذلك أن تلك الفترة قد شهدت ارتباطًا وثيقًا بين الاستشراق والاستعمار والتبشير في الأهداف، مع تنوع في الوسائل والسبل.

ولعل ذلك هو الذي دفع رجلًا مثل «أربـري» ليطلب من زملائه المستشرقين (هدنة) لمدة جيل واحد يكف خلالها المستشرقون عن التعامل مع ظنونهم وتعميماتهم فيما يتعلق بالتصوف الإسلامي، ويحسن أن أسوق– هنا– عبارته بتمامها لما لها من قيمة علمية.

يقول «أربري»: «للتصوف المقارن إغراء من النادر أن يقاوم، وقلائل منذ (ثولك) هم الذين استطاعوه؛ ومع ذلك، فيجب أن يكون مفهومًا بوضوح أن بناء تاريخ للتصوف الإسلامي يظل أمرًا مقلقًا، وتلك التعميمات التي

---

(1) Muhammad: The Prophet and Stateman, Oxford, 1961, p.3.

(٢) للتوسع انظر: (E.Said Orientelism) وانظر:

(A.Hourani Islam in European Thought)

(٣) تنبه بعض المستشرقين إلى ذلك، على حين لم يذكره من كتبوا عن مصادر التصوف من الباحثين العرب.

تطلق على التصوف الإسلامي في الغرب أمر لا قيمة له. ومن ناحيتي أود أن أطلب هدنة Truce لمدة جيل على الأقل نتوقف خلالها عن مثل هذه الافتراضات، ونستجمع كل ما لدينا من قوة على المهمة التي نحن بصددها، وهي العمل بواسطة المتخصصين على وصف وتحليل المذهب الصوفي وتطبيقه على أساس من المصادر الإسلامية؛ المصادر الإسلامية وحدها».

ثانيًا: مناقشة أهم نظريات المستشرقين عن الأصول الأجنبية للتصوف الإسلامي

١ـ نظرية المصدر الهندي:

ذهب مستشرقون كثيرون(١) إلى تلمس مصدر للتصوف الإسلامي في الديانات الهندية: الهندوسية والبوذية، ويعتمد هؤلاء في تأييد وجهة نظرهم على ما يلاحظ من تشابهات بين بعض مظاهر التصوف النظرية والعملية في الإسلام(٢)وفي ديانات الهند مثل: طرائق الزهد، والعبادة والتفكر، والذكر، والمعرفة، والفناء، ووحدة الوجود.

ومن بين المستشرقين الذين قالوا بذلك «ألفرد فون كريمر» فهو يرى أن في التصوف عنصرين مختلفين: الأول مسيحي رهباني، والثاني هندي بوذي، وهو ظاهر في الحارث المحاسبي(٣)، وذي النون المصري، وأبي يزيد

(١) رأيت أن أول من رتب المصادر التي اقترحها المستشرقون هو الأستاذ نيكلسون في كتابه:
The Mystics of Islam, London, 1914, pp.9- 27.

(٢) الدكتور محمد مصطفى حلمي: (الحياة الروحية في الإسلام) ص٢٠ طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٤م.

(٣) لا أدري كيف ساغ للمستشرق «ألفرد فون كريمر» أن يربط بين الحارث بن أسد المحاسبي- المتوفى سنة ٢٤٣هـ- وبين الديانة البوذية. وأن أثر البوذية واضح في تصرفه. على كل حال يجمل بي أن أسوق هنا كلام المستشرقة الأستاذة «مارجريت سمث» M.Smith وهي متخصصة في دراسة المحاسبي، بل وتعد من الباحثين الغربيين ومرجعًا فيه.. تقول م. سمث:
إن دراسة كتابات المحاسبي تبرهن برهنة قاطعة على أنه كان سلفًا للغزالي في منح التصوف مكانًا مرموقًا في الإسلام لدى أهل السنة والجماعة، وأن أفكار المحاسبي قد شكلت قاعدة لأفكار أعظم الصوفية المسلمين، العرب والفرس على السواء؛ وبصفة خاصة أولئك الذين أثروا بدورهم على الفلاسفة المسيحيين المدرسيين (فلاسفة المسيحية في العصور الوسطى). وتضيف: إن المصدر الأول والرئيس لأي مبدأ صوفي ـ لديه) هو القرآن الكلمة الإلهية، والمصدر الثاني: السنة المحمدية» ونص عبارتها:

A study of Al-Muhasibi's writings Proves Conclusively that he was the Precursor of Al-Ghazali in giving to Sufi Mysticism an formed the basis of much of the teachings of Muslim Mystics both Arabic and Persian and especially of those who in their turn influenced the Christian Scholastics.

«… His First and Chief authority for any doctrine is the Quran. The word of God and his second the Sunnah. The Canonical law embodying the Traditions of Mohamad». An Early Mystic of Baghdad, London, 1935.

البسطامي، والجنيد، ويرجع كريمر إلى الأصل الهندي فكرة وحدة الوجود، وهي الفكرة التي يقول إنها كانت آخذة في الظهور بوضوح في أواخر القرن الثالث تحت تأثير الحسين بن منصور الحلاج، كما يرجع إليه فكرة المحاسبة والمراقبة التي يرى أنها حلت في التصوف محل الزهر في العصر القديم[١].

وقبل «كريمر» قارن «وليام جونز» بين مذهب وحدة الوجود في التصوف الإسلامي المتأخر وبين مذهب الفيدانتا[٢]، على الخصوص قصائد جلال الدين الرومي، وحافظ الشيرازي. وكان شغوفًا بإبراز التشابهات بينها. لكن المستشرق «أربري» رفض وجهة نظر «وليام جونز» هذه قائلًا: «إن افتراض «جونز» قد بناه على معرفته بالشعراء المتصوفة من الفرس فحسب، ولم تتح له فرصة لدراسة النصوص الصوفية الأساسية الأولى باللغة العربية، والتي لم تكتشف بصورة تامة حتى اليوم، وهذه النصوص هي التي يمكن أن تقدم أساسًا موثوقًا لبناء معرفتنا بمصدر التصوف»[٣].

أما المستشرق اليهودي «إجناز جولد زيهر» فقد أخذ برأي ابن خلدون[٤] في التفرقة بين اتجاهين في التصوف الإسلامي: الأول الزهد، وهذا في نظر «جولد زيهر» قريب من روح الإسلام وإن كان متأثرًا إلى حد كبير بالرهبنة المسيحية. والثاني التصوف بمعناه الدقيق وما يتصل به من كلام في المعرفة

---

(١) الدكتور حسن الشافعي، فصول في التصوف، ص٦٠، دار الثقافة بمصر ١٩٩٢م.

(٢) كلمة Vedanta كلمة سنسكرينيه وهي تعني ذروة كتب الفيدا Vedas المقدسة عند الهندوس، وكلمة فيدا تعني: المعرفة المقدسة. أما الفيدانتا: فهي واحدة من ستة مذاهب فلسفية تعني بالخلاص، ويشار إلى النص الأساسي للفيدانتا Sutra Brahma والمذهب الفيدانتي يقول بنوع من وحدة الوجود، وهي ترى أن المعرفة هي طريق الخلاص والسعادة ومعرفة أن براهما أو الذات الإلهية المطلقة في كل شيء وكل شيء فيه: انظر:

- «Lewis M.Hopfe Religions of the World», London,1983, p.91.

- The Penguin Dictionary of Religions Edited, by John R.Hennels, 1987, p.344.

- Religions of Asia, St.Martin pressm, New York, 1983, pp.108 – 109.

(3) Arberry An Introduction..، p14.

(٤) ابن خلدون، المقدمة ص ٣٢٨ وما بعدها نشرة مصرية، بدون تاريخ.

والأحوال والمواجيد والأذواق، وهو متأثر من ناحية بالأفلاطونية الحديثة، ومن ناحية أخرى بالبوذية الهندية، وقد أخذ بهذه التفرقة من بعد «جولد زيهر» كل من كتب عن التصوف[١].

ومن أبرز من قالوا بالأصل الهندي للتصوف (Max Horten) وهو قد كتب مقالات عديدة في إثبات وجهة نظره، تقول المستشرقة (A.Schimmel): هنالك مستشرقون كثيرون كانوا ولا يزالون نزَّاعين إلى قبول التأثير الهندي على التصوف الإسلامي في فترة تشكله. بيد أن «ماكس هورتن» قد كتب مقالات عديدة جدًّا لإثبات هذا الأثر الهندي، لكنه لم يقدم برهانًا مقنعًا على مثل هذه التأثيرات المدعاة»[٢].

أما (أربري) فيعلق على دعوى (ماكس هورتن) قائلًا: «لم يكدح أي من المستشرقين وينتج كتابات غزيرة ليبرهن على أن أصل التصوف الإسلامي هندي مثلما فعل ماكس هورتن، ومع ذلك فإن الأساليب التي اصطنعها للبرهنة على ذلك، وكذا طبيعة المقولات التي صاغ فيها استنباطاته قد أثارت موجة عارمة من النقد ضده.. فعندما يكتب هورتن: أن الحلاج كان مفكرًا براهمانيًّا، فإن هذا يبعث على التعجب من أمره، أكان قد قرأ ما كتب ماسنيون عن الحلاج أم لا؟. وهل اطلع على برهنة نيكلسون على أن الحلاج كان موحدًا Monothiest وهذا يبين أن الغرض من كتابات هورتن كان غرضًا جدليًّا»[٣].

ذلك ما قاله عنه المستشرقون. أما الدكتور أبو العلا فإنه يلخص ذلك قائلًا: قد بذل هورتن من الجهود في إثبات هذه النظرية ما لم يبذله أي كاتب آخر، فقد كتب في سنتي ١٩٢٧، ١٩٢٨ مقالتين، حاول أن يثبت

---

(١) الدكتور عفيفي: مقدمته لكتاب في التصوف الإسلامي ص ز.

ولقد ذكر جولد زيهر هذا الرأي في مقال له نشره في مجلة فيينا الشرقية ١٨٨٩ ثم كرره في مقال له بعنوان «الزهد والتصوف» (Asketismus und Sufismus) نشره في كتاب (العقيدة والشريعة في الإسلام) الذي ترجمه الدكتور محمد يوسف موسى وآخرون، نشرة دار الكتب الحديثة بمصر ١٩٥٩م.

(2) Mystical Dimensions, p.33.

(3) An Introduction…, p.31

في إحداهما- بعد تحليل تصوف الحلاج والبسطامي والجنيد- أن التصوف الإسلامي في القرن الثالث الهجري كان مشبعًا بالأفكار الهندية، وأن الأثر الهندي أظهر ما يكون في حالة الحلاج. وفي المقالة الثانية يؤيد النظرية نفسها عن طريق بحث المصطلحات الصوفية الفارسية بحثًا فيلولوجيًا، وينتهي إلى أن التصوف الإسلامي هو بعينه مذهب الفيدانتا الهندية»[١].

وقد نحا المستشرق «Richard Hartman» نحو «ماكس هورتن» فذكر في كتابه عن القشيري ورسالته أن المتصوف (أبا علي السندي) كان أستاذًا لأبي يزيد البسطامي، وهذا برهان واضح لا يمكن دحضه على أن أصل التصوف الإسلامي هندي.

«Abu Ali Sindi was the teacher of Abu Yazid Bistami which is a Clear and irrefutable proof of the Indian origin of Sufism».

ويعبر أربري عن دهشته من دعوى هارتمان هذه، فيقول: لا أردي على أي أساس سوغ هارتمان لنفسه أن ينسب السندي إلى السند (إقليم هندي معروف)، والواقع أن هذه النسبة إلى قريته (السِّند Sand) وهي قرية خراسانية أشار إليها ياقوت في معجمه ج ٥ ص١٥٢)ـ وقد كان مسقط رأس البسطامي في نفس الإقليم، وليس هنالك شيء أكثر طبيعية من أن يتتلمذ أحد سكان قرية على يد رجل من قرية مجاورة»[٢]. وقد اهتم «Arberry» بقضية

---

(١) في التصوف الإسلامي ص. ح.

(2) An Introduction, p.34.

- Bistamiana Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 1\25, (1965), pp.53 -70.

- A Bistami Legend in Journal of the Royal Asiatic Societm, 1938, pp.89- 91.

- Revelation and Reason, (Chap.4 pp.89- 118), London, 1965.

والعجيب أن نيكلسون سلّم بهذه الأسطورة ودافع عنها دفاعًا حارًّا في كتابه:

-The Mystics of Islam, pp.16 -20.

ولقد عارضت المستشرقة (أنيماري) دعوى كل من Zaehner Hellmut Ritter بالتأكيد على الأثر الهندي على أبي يزيد البسطامي عن طريق شيخه السندي (نسبة إلى السند الهندية) وهي نفس دعوى هارتمان انظر: Mystical Dimensions، p.13.

أبي يزيد البسطامي وناقشها في أربعة بحوث متابعة .هذا ما يذكره «أربري».
أما الدكتور عفيفي فيقدم تلخيصًا وافيًا لمقالة هارتمان التي نشرها سنة ١٩١٦ في مجلة Der Islam قائلًا: إن خلاصة بحثه أن التصوف الإسلامي مدين للفلسفة الهندية التي وصلت إليه عن طريق مثرا وماني من جهة، وللقبّالة اليهودية والرهبنة المسيحية والغنوصية والأفلاطونية الحديثة من جهة أخرى، وهو يرى أن الذي جمع هذه العناصر كلها ومزجها مزجًا تامًّا في التصوف هو أبو القاسم الجنيد البغدادي المتوفى ٢٩٧هـ ، فإليه يجب أن تتجه عناية الباحثين[١]. أما حججه في تأييد الأصل الهندي للتصوف فهي:

أولًا: إن معظم الصوفية من أصل غير عربي كإبراهيم بن أدهم، وشقيق البلخي، وأبي يزيد البسطامي، ويحيى بن معاذ الرازي.

ثانيًا: أن التصوف ظهر أولًا وانتشر في خراسان.

ثالثًا: أن تركستان كانت قبل الإسلام مركز تلاقي الديانات والثقافات الشرقية والغربية، فلما دخل أهلها في الإسلام صبغوه بصبغتهم الصوفية القديمة (وهذا الكلام يشبه ما ذكره كل من ثولك وكريمر في هذا الموضوع).

رابعًا: أن المسلمين أنفسهم يعترفون بوجود ذلك الأثر الهندي.

خامسًا: أن الزهد الإسلامي الأول هندي في نزعته وأساليبه، فالرضا فكرة هندية الأصل، واستعمال الزهاد للمخلاة في سياحاتهم، واستعمالهم للسبح، عادتان هنديتان[٢].

---

(١) للتعرف على مذهب الجنيد؛ انظر:
Dr. Ali Hassan Abdel Qader, The Life Personality and writings of Al-Junayd, London,1962, (Gibb Memorial), Chapters: 6 -10 «The Doctrine of Al-Junayd», pp.65 - 117.

وانظر للدكتور محمد مصطفى الأستاذ بجامعة الأزهر كتابه: «تاج العارفين» وهو مجموعة نصوص صوفية أكثرها للجنيد البغدادي، القاهرة. «المقامات والأحوال» ط١، ١٩٨٧.

(٢) في التصوف الإسلامي وتاريخه ص ط.

ونعود إلى مناقشة أربري الممتازة لريتشارد هارتمان، يقول «أربري»: إن هارتمان يرى أن المتصوف المسئول أكثر من أي شخص آخر عن اكتساب عناصر أجنبية، من القبالا اليهودية والرهبنة المسيحية والأفلاطونية الحديثة، والتلفيق بينها وبين العقيدة الإسلامية هو الجنيد، ويجب أن يتجه البحث إلى تجميع وثائقه ونصوصه وتحليلها وهي ستزودنا ببرهان حاسم على ذلك».

ويقول أربري: ما أشد غرابة منطق هارتمان؛ فهو يعتقد من ناحية أن الوثائق المتعلقة بالجنيد لم تجمد بعد، فضلًا عن عدم تحليلها، واستخلاص برهان أكيد منها، في نفس الوقت نطق بالحكم على الجنيد قبل أن يتم ذلك![١]

ولقد كان هارتمان يشير بقوله: «إن المسلمين أنفسهم يعترفون بذلك الأثر الهندي على تصوفهم، إلى ما كتبه أبو الريحان البيروني المتوفى ٤٤٤هـ في كتابه الفريد: «تحقيق ما للهند من مقولة في العقل أو مرذولة[٢] الذي وازن فيه بين عقائد الهنود وحكمتهم وبين أنظار اليونان ومذاهبهم الفلسفية من ناحية، وبينها وبين أذواق الصوفية المسلمين وأقوالهم وطرقهم في الرياضة من ناحية أخرى[٣].

ومن الأمور التي كشفت البيروني عن وجود مشابهة بينها وبين ما عند بعض المتصوفة المسلمين:

- القول بأن المنصرف بكليته إلى العلة الأولى متشبهًا بها على غاية إمكانه، يتحد بها عند ترك الوسائط وخلع العلائق والعوائق[٤].

---

(1) Sufism p

(٢) تحقيق ما للهند من مقولة للبيروني، نشرة سخاو، ونشرة حيدر آباد الدن بالهند، ونشرة مصورة عنها في بيروت. ويعد البيروني أول عالم من الشرق والعرب يدرس اللغة السنسكريتية ويرتحل إلى الهند ويدرس أديانها وفلسفاتها وعلومها ويقارن بينها وبين فلسفة اليونان والإسلام. وينظر الباحثون إلى كتاب هذا على أنه أقدم وأوثق مرجع في هذا الصدد.

(٣) د. محمد مصطفى حلمي: الحياة الروحية في الإسلام ص ٤٠- ٤٤.

(٤) تحقيق ما للهند ص١٦.

- والقول بالتناسخ الذي هو أخص خصائص الهنود وعلم نحلتهم،.. وإلى هذا المعنى ذهب من الصوفية من قال: إن الدنيا نفس نائمة، والآخرة نفس يقظانة. وهم يجيزون حلول الحق في الأمكنة كالسماء والعرش والكرسي ومنهم من يجيزه في جميع العالم والحيوان والشجر والجماد، ويعبر عن ذلك بالظهور الكلي، وإذا أجازوا ذلك فيه لم يَكُ لحلول الأرواح بالتردد (بالتناسخ) عندهم خطر[١].

ومن هذه التشابهات: كيفية الخلاص من الدنيا والطريق المؤدي إلى ذلك، وما يحصل عندئذ من المعرفة: «إن النفس مرتبطة في العالم، وإن لرباطها سببًا، وسبب الوثاق هو الجهل، وخلاص النفس هو إذا بالعلم.. واستشهد في هذا المقام بقول صاحب كتاب باتنجل[٢] (Patanjali)»: إفراد الفكرة في وحدانية الله يشغل المرء بالشعور بشيء غير ما اشتغل به. ومن أراد الله أراد الخير لكافة الخلق من غير استثناء واحد بسبب.. ومن بلغ هذه الغاية غلبت قوته النفسية على قوته البدنية، فمنح الاقتدار على ثمانية أشياء بحصولها يقع الاستغناء» ثم علق البيروني على ذلك بقوله: «وإلى مثل هذا أشارت الصوفية في العارف إذا وصل إلى مقام المعرفة فإنهم يزعمون أنه يحصل له روحان: قديمة لا يجري عليها تغير واختلاف، بها يعلم الغيب، ويفعل المعجز، وأخرى بشرية للتغير والتكوين»[٣].

وقال البيروني: «وإلى طريق «باتنجل» ذهبت الصوفية في الاشتغال بالحق فقالوا: ما دمت تشير فلست بموحد حتى يستولي الحق على إشارتك بإفنائها

---

(١) السابق ص٢٢ -٢٩.

(٢) للتعرف على كتاب باتنجلي الهندي؛ انظر:
Elade, M.Patanjali and Yoga, New York, 1976.

وللتعرف على بعض الملامح بين التصوف الهندي والإسلامي؛ انظر:
Zaehner, R.C, Hindu and Muslim Mysticism, London, 1960.

(٣) البيروني: تحقيق ما للهند ص ٣٤.

عنك، فلا يبقى مشير ولا شارة أو يوجد في كلامهم ما يدل على القول بالاتحاد، كجواب أحدهم عن الحق:

وكيف لا أتحقق من هو أنا بالإنية، ولا أنا بالأينية، إن عدت فبالعودة فرقت، وإن أهملت فبالإهمال خففت وبالاتحاد ألفت؛ وكقول أبي بكر الشبلي: اجعل الكل تصل إلينا بالكلية فتكون ولا تكون، إخبارك عنا وفعلك فعلنا؛ وكجواب أبي يزيد البسطامي وقد سئل: بم نلت ما نلت؟ فقال: إني انسلخت من نفسي كما تنسلخ الحيَّة من جلدها، ثم نظرت إلى ذاتي فإذا أنا هو...»[١].

ومن هذه المشابهات: اتحاد النفس بمعقولها وما يؤدي إلى هذا الاتحاد في طريق باتنجل والصوفية. وأخص خصائص طريق باتنجل هذا هو أن صاحبه لم يكن يرى في إقامة الشعائر الدينية، وأداء فروض العبادة هما سبيل الإنسان إلى السعادة؛ بل سبيل السعادة عنده هو الذكر الدائم لاسم الله، والتأمل المتصل في الله فإن الذكر والتأمل ينتهيان بمن يأخذ بهما ويروض نفسه عليهما إلى اتحاده بالله وبالكون اللذين ليسا إلا حقيقة واحدة..: إنه مذهب تصوفي روحي خالص، قوامه الخلوة والانفراد عن كل شيء، والزهد في كل شيء، والرياضة الروحية التي يفنى فيها الإنسان عن كل شيء؛ حتى عن نفسه، وهو يستشعر في هذا كله سعادة لا تجاوزها سعادة وطمأنينة لا تعدلها طمأنينة[٢].

---

(١) السابق ص٤٣.

(٢) د. محمد مصطفى حلمي: محاضرات في الفلسفة العامة والشرقية (ألقاها على طلاب كلية أصول الدين – جامعة الأزهر) ط.سنة ١٩٣٧ ص ١٤٩ ـ عن كتابه (الحياة الروحية) ص ٤٣.
للتعرف على طريق باتنجلي؛ قارن:

- Elade: Patanjali and Yoga, p.39

وقارن كذلك:

- Zeehner, Hindu and Muslim Mysticism
- Das Gupta, A History of Indian Philosophy. 5 vols Cambridge 1922 – 1975.
- Zaehner، Hinduism, New York, 1962، new ed, 1966.

هذا مجمل ما ارتآه البيروني من تشابه بين التصوف الإسلامي من جهة وبين البرهمية والبوذية من جهة أخرى وهو قد وقف عند إبراز هذا التشابه، لكنه لم يذهب أبعد من ذلك، أمّا فكرة التأثير والتأثر فلا نحسبها واردة على ذهنه آنذاك[١] لكن يبدو أن المستشرقين قد تلقفوا مقارناته هذه، وأسسوا عليها نظريتهم عن المصدر الهندي وأثره في نشأة التصوف الإسلامي.

ويعلق (أربري) على نظرية المصدر الهندي بشكل خاص وتأثير المصادر الأجنبية بشكل عام قائلًا: «ليس كافيًا أن نصرح بأن مبدأ الفناء الصوفي مأخوذ من (دايانا باتنجلي Dhyana of Patanjli) وينتهي الأمر. وقبل أن تكون مثل هذه النظرية مقبولة، علينا أن نبرهن على صحة بعض الأمور المهمة التي من أهمها: أن الانتقال الفعلي لهذه الأفكار كان ممكنًا ومتحققًا في تلك الفترة من التاريخ بين الهند والإسلام. ويطبق «ماسنيون» نفس المعايير على النظريات الأخرى المعاصرة حول مصدر التصوف؛ مثل نظرية التأثير الإيراني ورد الفعل الآري، والتأثير المسيحي والعبري، وحركة التلفيق بين الأديان الشرقية Oriental Syncretism أو أنه مبني على الأفلاطونية الحديثة، أو الغنوصية، أو المانوية»[٢].

كما أن (ديلاسي أوليري) قد قلل من شأن نظرية المصدر الهندي بقوله: «ومما يستحق الملاحظة أن الزاهد إبراهيم بن أدهم المتوفى ١٦٢هـ يوصف عادة بأنه أمير بلخي ترك العرش ليصبح درويشًا. (يقول نيكلسون متابعًا في ذلك جولد زهير: ويجب أن نذكر هنا إبراهيم بن أدهم أحد أمراء بلخ الذي حيكت قصته على مثال قصة بوذا[٣] وعند الدراسة الفاحصة لا يبدو- على

(١) د. حسن الشافعي: فصول في التصوف ص٥٩.

(2) Arberry: Ibid. p.52

(٣) نيكلسون: في التصوف الإسلامي، ترجمة د. عفيفي ص٧٠، وانظر مقال إبراهيم بن أدهم في دائرة المعارف الإسلامية. ومقالة جولد زيهر في مجلة الجمعية الآسيوية عام ١٩٠٤، ص١٣٢ وما بعدها، وكرر ذلك نيكلسون في بعض بحوثه.

أي حال أن المؤثرات البوذية يمكن أن تكون قوية جدًّا؛ لأن ثمة نقطة خلاف جوهرية بين الصوفية والبوذية، ويوجد شبه سطحي بين النرفانا Nirvana البوذية وبين الفناء الصوفي الذي يقصد به استغراق النفس في الروح الإلهي. إن المذهب البوذي ليمثل النفس كأنها فقدت فرديتها في الطمأنينة التي في السكينة المطلقة، على حين نجد المذهب الصوفي على الرغم من قوله بفقدان الفردية، يعتبر الحياة الباقية في جوهرها تأملًا وجْديًّا للجمال الإلهي. وثمة شبيه هندي للفناء ولكن ليس في البوذية، وإنما فيما تقول به الفيدانتا من وحدة الوجود[١].

أما (نيكلسون) فإنه كان ميالًا إلى المصدر المسيحي والأفلاطوني المحدث للتصوف الإسلامي، لكنه لم يمانع أو يعترض على الذين قالوا بالمصدر الهندي، بل ونقل عنهم واستشهد بكلامهم غير مرة، وأقرهم عليه؛ يقول نيكلسون:

«... أما في شرق فارس- حيث ظهرت فكرة الفناء لأول مرة ظهورًا واضحًا- فلابد أنها كانت متأثرة إلى حد كبير بأفكار هندية فارسية. ويدل تعريف الصوفية للفناء من الناحية الخلقية بأنه محو الصفات الذميمة والتخلق بكل خلق حميد، ووصفهم لوسائل قمع الهوى والشهوات، على وجود أثر للفلسفة البوذية فيهم بما لا يدع مجالًا للشك؛ لأن تعريفهم هذا يتفق تمام

(١) ديلاس أوليري: الفكر العربي ومكانه في التاريخ، ترجمة الدكتور تمام حسان، ص ١٩٩ – ٢٠٠ القاهرة ١٩٦١ وللتوسع في التعرف على (Nirvana) خاصة والبوذية بشكل عام؛ انظر بعض المراجع التالية:

- Welbon, Budhist Nirvana and its Western Interpreters, Chicago, 1968.
- Vajiranana, Budhist Meditation in Practice and Theory, Colombo, 1962,
Bribish, budhism, U.S.P, 1975 – Conze, Budhist Scriptures, Penguin, 1979.
- Conze, Budhisst Meditation, London, 1972.
- Budhaghosa, Path of Purification, (2vols.), 1976.
- Pandi, Studies in the Origins of Budhism, Delhi. 1974.

الاتفاق مع تعريف (النرفانا). أما الفناء في عرف أصحاب وحدة الوجود فربما كان أشد اتصالًا بفكرة (الفيدانتا) وما ماثلها من الأفكار الهندية. وليس لدينا من الأدلة ما يثبت ذلك سوى تراجم حياة الصوفية أنفسهم والأقوال المأثورة عنهم، وبعض الشواهد التاريخية. مثال ذلك أن أبا يزيد البسطامي كان من أهل خراسان، وكان جده زرادشتيًّا وشيخه في التصوف كرديًّا، ويقال إنه أخذ عقيدة الفناء الصوفي عن أبي علي السندي الذي علمه الطريقة الهندية التي يسمونها: «مراقبة النفاس» والتي وصفها هو بأنها: عبادة العارف بالله»[(١)].

ومع ذلك فيجدر أن نشير هنا إلى قول نيكلسون في مقدمته لترجمة (ديوان شمس تبريز) وهي من أوائل أعماله عن التصوف، إن لم تكن أولها، قال: إن المادة العلمية المتاحة لم تزل غير كافية لتمكننا من تحديد المصدر الذي انبثق عنه التصوف الإسلامي، وإن مثل هذه المحاولة ستكون محفوفة، على كل حال، بصعوبات بالغة. وإن تماثل أو تشابه عقيدتين لا يبرهن بحال على أن إحداهما قد تأثرت بالأخرى، فقد يكونان معًا نتيجة سبب مشترك:

The Identity of two Beliefs does not prove that one is generated by the other they may be the result of a like Cause.

وما لم نستوثق من الصلة بين هذين المذهبين فيبدو أنه من المستحيل أن نتبين أيهما السابق وأيهما اللاحق، أو المؤثر والمتأثر»[(٢)]. لقد ذكر نيكلسون هذا في بداية كتاباته الثرية والرائدة عن التصوف الإسلامي، لكن بعد ذلك وعند

---

(١) نيكلسون في التصوف الإسلامي وتاريخه (مقالة: التصوف في دائرة معارف الدين والأخلاق) ص٧٥ ترجمة د. عفيفي. ونشرت هذه المقالة ص ١٩٢١ لأول مرة وهو يرجع إلى جولد زيهر في محاضراته عن الإسلام ص ١٦٣. وكتابه: صوفية الإسلام ص١٦.

(٢) نيكلسون: مقدمته لترجمة ديوان شمس تبريز.

Selected Poems from the Diwani –Shams Tabris, Cambridge, 1898.

التطبيق الفعلي- لم يلتزم بهذا الكلام المنهجي الذي كرره مرة أخرى في كتابه «The Mystics of Islam»؛ حيث قال: «برهن البحث الحديث على أن أصل الصوفية لا يمكن أن يرد إلى سبب واحد محدود. ومن هنا لم يرتض باحث منصف هذه التعميمات الجارفة، من أمثال أنها: رد فعل العقل الآري تَجاه الدين السامي الفاتح، أو أنها ليست إلا نتاجًا خالصًا للفكر الفارسي أو الهندي.

«وأمثال هذه الأحكام، وإن لم يكن لها نصيب من الصحة، تغفل البديهية التي تحتم لإقامة رابطة تاريخية بين (أ) و (ب) أنه لا يكفي أن نستدل بشبه أحدهما لآخر من غير أن نبين في الوقت عينه:

١ـ أن صلة (ب) الفعلية مع (أ) هي بحيث تجعل النسبة المفترضة جائزة.

٢ـ أن الفرض المحتمل متفق مع جميع الحقائق المؤكدة المدعمة. وهذه الآراء التي ذكرت لا تقوم لهذه الشروط فإن لم تكن الصوفية شيئًا غير أنها ثورة الروح الآرية، فكيف نفسر الحقيقة التي لا سبيل إلى الطعن فيها من أن بعض كبار رواد التصوف الإسلامي من أهل سوريا ومصر؟، وأنهم عرب الجنس، وكذلك يغفل المتحمسون للأصل البوذي أو الفيدي عن أن التيار الرئيسي للتأثير الهندي على الحضارة الإسلامية يرجع إلى عهد متأخر، مع أن علم الكلام، والفلسفة، والعلم في الإسلام قد آتت بواكيرها الغضة فوق تربة تشربت الحضارة الهلينية. والحق أن الصوفية شيء معقد، ومن هنا لم يكن في الطرق تقديم جواب بسيط عن أصلها»[1] وينقل الدكتور أبو العلا عفيفي عن «نيكلسون» نصًّا مهمًّا جاء فيه أن: «كل الأفكار التي

---

(١) نيكلسون: الصوفية في الإسلام، وقد عرَّبه الأستاذ نور الدين شريبة ونشره في القاهرة، ١٩٥١م، ص١١ – ١٢.

ونص نيكلسون في «The Mystics of Islam, 1963 pp. 8 -9»

«Modern research has proved that the origin of Sufism cannot be traced back to a single definite cause and ha s thereby discredited the sweeping generalizations which represent it… The truth is that Sufism is a complex thing and therefore no simple answer can be given to the question how it originated»

وصفت بأنها دخيلة على المسلمين ووليدة ثقافة أجنبية غير إسلامية، إنما هي وليدة الزهد والتصوف الذين نشآ في الإسلام وكانا إسلاميين في الصميم»(١).

ثم ذكر نيكلسون أخيرًا في كتابه: «The Idea of Personality in Sufism» ما يلي: «... إن التصوف الإسلامي- في الواقع- مثله مثل كل حركة دينية في الإسلام مصادره وجذوره في القرآن والسنة، ولا يمكن أن يفهم على حقيقة ما لم يدرس في مصادره في القرآن والسنة ولا يمكن أن يفهم على حقيقته ما لم يدرس في مصادره الأولى ثم فيما يلي تلك المصادر»(٢).

كان يرى نيكلسون في البداية- أنه يمكن تفسير نشأة التصوف بمصدر أجنبي واحد- وقد كان متأثرًا في هذه المرحلة إلى حد بعيد بالمستشرق اليهودي جولدزيهر الذي كان متأثرًا بدوره بالمستشرق مرجليوث، ثم غير رأيه هذا وقال: إن نظرية المصدر الواحد غير جديرة بالثقة للأسباب التي ذكرها في كتاب (صوفية الإسلام) وفي مقاله عن التصوف في دائرة معارف الدين والأخلاق، وانتهى أخيرًا إلى الإقرار بأهمية المصدر الإسلامي القرآن والسنة في تفسير نشأة التصوف الإسلامي، وذلك في كتاب (فكرة الشخصية في التصوف الإسلامي).

ويمكننا القول إن ملاحظات المستشرقين عن المصدر الهندي التي أشرنا إليها ليس فيها ما يقوم دليلًا قاطعًا على أن نشأة التصوف الإسلامي؛ فضلًا

---

(١)مقدمة (في التصوف الإسلامي) ص ع.

(2) Nicholson, The Idea of Personality in Sufism, Lahor, 1964, p.4.

وهذه عبارته:

«Apart from the fact that Safism like every other religious movement in Islam has its roots in the Koran and sunnah and cannot be understood Unless we study it from the source upwards».

عن نشأة الزهد، ترجع إحداهما أو كلتاهما إلى مصدر هندي. ولكي نثبت أن مصدر الحياة الروحية الإسلامية هندي؛ برهمي أو بوذي. فنحن مضطرون إلى أن نثبت أولًا وجود مسارب انتقلت خلالها هذه الأفكار[١] وشاعت وعرفت، بحيث أصبحت مؤثرة. وتلك كما يقول المغفور له الدكتور محمد مصطفى حلمي: لعمري مسألة يعوزها الدليل المادي الذي لا شبهة فيه ولا غبار عليه، وأكبر الظن أن المسلمين لم يعرفوا العقائد الفلسفية والعلوم الهندية معرفة دقيقة واضحة مفصلة قبل أن يؤلف البيروني كتابه القيم (تحقيق ما للهند من مقولة).. ونحن نعلم أن البيروني انتهى من وضع كتابه هذا في الربع الأول من القرن الخامس الهجري، أي في وقت متأخر عن الوقت الذي كان قد بدأ يتحنّث فيه النبي، ويتقشف أصحابه، ويكثر من بعدهم الزهاد والعباد، بل وعن الوقت الذي بدأ الزهد يستحيل فيه إلى علم نظري وعملي له أذواقه ومجاهداته وحقائقه ومشاهداته، يعرف تارة باسم علم التصوف وتارة أخرى باسم علم الباطن، وأطوارًا مختلفة بأسماء مختلفة»[٢].

هذا وإن وجد تشابه ظاهري بين وحدة الوجود البراهمية والاتحاد الصوفي، أو بين الفناء الصوفي والنرفانا البوذية؛ فإننا لا نستطيع أن نؤسس على ذلك أن الاتحاد الصوفي والفناء مستمدان من مصدر هندي؛ لأن هناك فروقًا جوهرية بين هذه وتلك[٣]، والأرجح أن يكون التصوف الإسلامي- رغم هذه التشابهات الظاهرية- صادرًا عن بواطن المسلمين، إذ معرفتهم كما يقولون هم أنفسهم ذوق وعيان، ولا تتأتى عن طريق النقل والبرهان: [٤]

---

(١) د. حسن الشافعي: فصول في التصوف ص٥٩.

(٢) الحياة الروحية في الإسلام ص ٤٧.

(٣) السابق ص٤٨.

(٤) د. أبو الوفا التفتازاني «مدخل إلى التصوف الإسلامي» ص٣٥.

وهناك فرض معقول طرحه الدكتور أبو الوفا التفتازاني مؤداه: أن صوفية الإسلام لم يكونوا نقله من غيرهم؛ لأن التصوف متعلق أساسًا بالشعور والوجدان، والنفس الإنسانية واحدة على الرغم من اختلاف الشعوب والأجناس، وما تصل إليه نفس بشرية بطريقة المجاهدة والرياضة الروحية قد تصل إليه أخرى، دون اتصال أي منهما بالأخرى، وهذا يعني وحدة التجربة الصوفية(١).

ويضاف إلى ذلك أن للرحلة الروحية (التصوف) في الإسلام مستويين، في مقابل التصوف الهندوسي والبوذي والمسيحي، والقبالا اليهودية، والحسيدية التي لها جانب واحد أو مستوى واحد؛ حيث إن هدفها النهائي هو: الفناء. أما التصوف الإسلامي فإن المرحلة الأولى فيه هي: «الفناء» ثم تأتي المرحلة الثانية وهي: «البقاء بالله». ويرى المتصوف المعاصر الشيخ W.B.Rabbani في كتابه Islamic Sufism أن حياة المتصوف بعد المرحلة الثانية ـ بعد إتمام العروج الروحي تكون أكثر فاعلية وأعمق معنى، وتصبح حياة حقيقية بالقياس إلى ما كانت عليه من قبل لأن السالك قد تزوّد- فيها- بالمواهب الربانية؛ فهو آنئذ يبصر بنور الله، ويسمع بسمع الله، ويفعل ما يفعل بقوة الله تعالى.. ويصبح السالك بعدها أكثر أمانًا وإخلاصًا وشفقة وعطفًا على الناس جميعًا، وأكثر قدرة على التفاني والتضحية.. ولا يكون أكثر عزلة عن المجتمع مثلما يحدث في الرهبانية المسيحية، واليوجا الهندوسية، والرهبنة البوذية.. وأحسن ما يؤديه الصوفي لإخوانه هو الأخذ بأيديهم إلى تحقيق نفس الهدف (الفناء ثم البقاء بالله) بما حصّل من خبرة، وبما وُهِب من نور(٢).

---

(١) السابق ص ٣٤، وانظر ص ٣ منه كذلك.

(2) W.B. Rabbani, Islamic Sufism, Lahore, 1990, p.93

- The spiritual Journey in Islam has two phases as opposed to the single – phased journey of mysticism in Christianity Hinduism Budhism Jewich Cabbalism and Hasidism in which the ultimate goal was Fana» p.93.

وكذلك فإن وحدة الوجود «عند المتصوفة المسلمين تختلف عن» وحدة الوجود» عند غيرهم، وإن اتفق المصطلح في الظاهر[١]؛ فهي قد استنبطها الصوفية المسلمون من فهم خاص للشهادة[٢] كما يرى بعض الباحثين.

ويلاحظ المستشرق (Martin Lings) أن الإسلام عندما استقر في شبه القارة الهندية- على سبيل المثال- قد وقعت تبادلات في الأفكار بين الصوفية والبراهمة، كما أن الصوفية المسلمين قد تبنوا فعلًا مصطلحات ومقولات معينة من الأفلاطونية المحدثة، لكن ذلك قد حدث في الوقت الذي كانت فيه أسس التصوف الإسلامي قد وضعت منذ زمن بعيد، وترسخت بصورة يستحيل تغييرها بمثل هذه العناصر غير الإسلامية؛ وإن يكن لهذه العناصر الأجنبية من تأثير على التصوف الإسلامي فهو تأثير عرضي وقف عند حدود التشابه الظاهري، ولم يلمس إلا السطح فحسب. وبعبارة أخرى إذا كان التصوف الإسلامي معتمدًا بشكل كلي على الوحي وحده، فهو مستقل كليًّا عن أي مصدر آخر غير الوحي؛ بيد أنه مع اكتفائه الذاتي يمكنه- إن تهيأ الزمان والمكان- أن يقتطف زهرات من حدائق أخرى، إلى جانب زهور حديقته الخاصة به[٣].

---

(١) سنعود لمناقشة هذه النقطة في موضع تال بإذن الله، انظر في ذلك:

- Rabbani,Islamic Sufism, pp.126 -128.

- Shah Shahiedullah Lennard (English Sufi): Introduction to the Translation of Lawaih Jami, by Whinfield reprinted, by Almaarif Lahore.

- Frithjof Schuoun Sufism Veil and Quintessence Trans, by William Stoddart, Suhail Academy, Lahore, 1985, pp.157- 163.

(2) William Stodart, Sufism, Suhail Academy, Lahore, 1981, p.43

(3) Martin Lings,What is Safism, Suhail Academy, Lahore, 1983, p.16

٢ـ نظرية المصدر الفارسي:

لقد دخل المستشرقون إلى دراسة التصوف الإسلامي عبر الأدب الصوفي الفارسي المتأخر، ومن هنا فليس من المستغرب أن يرى المستشرق الألماني F.A.D Thuluck في كتابه المنشور سنة ١٨٢١ م بعنوان: Sufismus Sire Theologia Pantheistica وهو كما يذكر أربري: أول كتاب يصدر في أوروبا يخصص أو يكرس لدراسة التصوف الإسلامي، بعد كتاب Malcolm عن «تأريخ الفرس» وأنه يرى أن التصوف الإسلامي مستمد من أصل مجوسي: «Sufism was of Magian Parentage».

وقد دلل (ثولك) على رأيه بأن عددًا كبيرًا من المجوس ظلوا على مجوسيتهم في شمال إيران بعد الفتح الإسلامي، وأن كثيرين من كبار مشايخ الصوفية ظهروا في الشمال من إقليم خراسان، وأن الأفكار الهندية التي نسمع صداها في أقوال بعض متصوفة المسلمين، قد تسربت إليه عن طريق هذا الجزء من إيران، وقد عزز (ثولك) رأيه هذا بقوله إن مؤسسي فرق الصوفية الأوائل كانوا من أصل مجوسي أو على علم بالمجوسية، وهذه دعاوى قد برهن البحث العلمي على تهافتها وبطلانها[١].

ويعلق المستشرق أربري على رأي (ثولك) هذا بقوله: «إنه في نظر المعايير العلمية الحديثة بالغ التفاهة Trivial enough وأن نظريته لم تلق دعمًا أو تأييدًا ما، وبالتالي فإنه نفسه قد تخلى عنها لافتقارها إلى البرهان، وتبنى نظرية أخرى مؤداها أن التصوف الإسلامي مستمد من حياة العزلة العربية[٢] Monasticism، ثم ادَّعى أخيرًا أن التصوف الإسلامي قد انبثق وتطور

(١) مقدمة الدكتور أبو العلا عفيفي ص هـ.
(2) Arberry, «An Introduction to the History of Sufism», p.32

عن حياة محمد الروحية الخاصة(١)، ويكشف أربري عن السبب الأساسي وراء نظرية ثولك هذه عن المصدر المجوسي للتصوف الإسلامي بقوله: «إن المادة الرئيسية التي اعتمد عليها هذا الرجل كانت مستقاة من المصادر الفارسية أساسًا»(٢).

ثم ذكر المستشرق الهولندي (دوزي Dozy) أن التصوف قد جاء إلى المسلمين من فارس القديمة؛ حيث كان موجودًا قبل البعثة المحمدية، وأنه جاء إلى هذه البلاد من الهند. فقد ظهرت في فارس منذ أحقاب بعيدة فكرة صدور كل شيء عن الله، ورجوع كل شيء إلى الله والقول بأن العالم لا وجود له في ذاته، وأن الموجود بحق هو الله، وكل هذه معان يفيض بها التصوف الإسلامي. ويعلق الدكتور أبو العلا عفيفي على ذلك بقوله: «إن صدقت ملاحظة دوزي على تصوف أصحاب وحدة الوجود، فإنها لا تصدق على التصوف الإسلامي في جملته»(٣).

ويقلل نيكلسون إلى أبعد حد من أهمية المصدر الفارسي ليفسح المجال أمام نظريته في المصدر الهلّيني المسيحي أولًا، ثم ليعلن رأيه أخيرًا في تعدد مصادر التصوف الإسلامي(٤). وقد درس نيكلسون شخصية أبي يزيد البسطامي وركز فيها على أن أصول المجوسية الفارسية القديمة كانت وراء إدخاله فكرة وحدة الوجود في التصوف الإسلامي؛ يقول نيكلسون: «إن ما ذكره كل من القشيري والعطار وجامي عنه يؤيده ما نعرفه عن قومه وأسلافه المجوسيين. وإنني أعتقد- اللهم إلا إذا كنت مخطئًا- أن أبا يزيد أصبح البطل

---

(١) وتنقل المستشرقة الأمريكية A.Schimmel هذه العبارة عن وثلك وهي:
«Sufism doctrine was both generated and must illustrated out of Mohamad's own mysticism».
(2) Arberry, Ibid.

(٣) مقدمة (في التصوف الإسلامي وتاريخه) ص و.
(٤) نيكلسون: في التصوف الإسلامي ص١٣، ١٨، ص٧٢.

الأسطوري في التصوف الفارسي من أجل أنه انحدر من أصل فارسي قديم، وكانت تتمثل فيه نزعات أهل وطنه الدينية أحسن تمثيل، فأبو يزيد هو الذي أدخل في التصوف الإسلامي فكرة وحدة الوجود التي كانت ذائعة ذيوعًا عظيمًا في أنحاء فارس حتى زمن الساسانيين، وهذه النزعة (الثيوسوفية)؛ النزعة نحو المعرفة الإلهية ـ من خصائص التفكير اليوناني[(١)].

ثم نراه يتراجع (نيكلسون) عن هذا الرأي في نفس البحث قائلًا: وكذلك الحال في النظرية الأخرى القائلة بأن التصوف كان رد فعل للعقلية الآرية، أو أن التصوف كان في جوهره وليد العقل الفارسي فإننا يجب أن نثبت أولًا أن الصوفية الذين وضعوا مبادئ المذهب الصوفي كانوا من أصل فارسي- ولكننا قد رأينا- ولا أعتقد أن أحدًا ممن درس المسألة دراسة تاريخية ينكر عليّ النتيجة التي وصلت إليها- أن الأمر لم يكن كذلك إطلاقًا. نعم كان معروف الكرخي من أصل فارسي، ولكن الكلام في الأحوال والمقامات وما إلى ذلك من المسائل التي هي في صميم التصوف، لم يظهر إلا عند رجال أتوا بعده، أمثال أبي سليمان الداراني وذي النون المصري اللذين عاشا في الشام ومصر ولم يجرِ في عروقهما نقطة واحدة من الدم الفارسي على الأرجح[(٢)].

ويعود «نيكلسون» مرة أخرى إلى تأكيد رأيه الأول قائلًا: بينما كان العنصر الثيوسوفي (المتصل بالمعرفة) في التصوف الإسلامي يونانيًّا، كانت الأفكار المتطرفة في مذهب وحدة الوجود فارسية أو هندية؛ أعني الأفكار التي أدخلها إلى التصوف أبو يزيد البسطامي. أما كلام الصوفية في الفناء فالمرجح أنه مستند إلى مذهب النرفانا البوذية[(٣)].

(١) نيكلسون: (نظرة تاريخية في أصل التصوف وتطوره) نشر هذا المقال ٦-١٩ وترجمة الدكتور أبوالعلا ضمن (في التصوف الإسلامي) ص٣-٢٤.
(٢) السابق ص ١٣.
(٣) السابق ص ٢٧.

ثم يلخص نيكلسون رأيه النهائي في المسألة كلها في أحد كتبه الأخيرة بقول: ولما توفي رسول الله ﷺ، وفتح المسلمون فارس ومصر، اتصلوا هنالك بديانات قديمة تختلف عن دينهم، وبفلسفات ومذاهب لاهوتية لم تلبث العقيدة الإسلامية البسيطة أن تطورت تدريجيًّا تحت تأثيره وليس من العسير أن نتبين أثر هذه الثقافات الأجنبية في كل منحى من مناحي التفكير الإسلامي. وليس وضوحها في علم الكلام الإسلامي وفي الفقه بأقل منه في الزهد والتصوف. ولكن لا جدال في أن الأساس الأول الذي قام عليه البناء كله كان القرآن والحديث»[١].

من هذه النصوص- التي حرصنا على اقتباسها مطولة غير مبتورة من سياقها- يحدد نيكلسون رائد المدرسة الإنجليزية في دراسة التصوف الإسلامي: أن الأساس الأول في البناء كان الكتاب والسنة، ثم استمد التصوف- مثله مثل غيره من نواحي التفكير الإسلامي- في تطوره من الديانات والمذاهب والفلسفات الأخرى.

ولو أردنا أن نحصر الأسباب التي دفعت بعض المستشرقين إلى تبني نظرية المصدر الفارسي هذه، لوجدنا أنها تكمن فيما يلي:

١ـ معرفة المستشرقين بالفكر الصوفي الفارسي المتأخر على وجه الخصوص.

٢ـ أن الكثرة من مشايخ التصوف الكبار ومؤسسي الطرق الصوفية كانوا من الفرس[٢].

٣ـ وجود بعض التشابهات بين التصوف الإسلامي المتأخر وما أثر عند المانوية والمزدكية[٣] مثل طرائق الزهد والرهبنة والنهي عن ذبح الحيوان؛

---

(1) R.A.Nicholson, The Idea of personality in Sufism, pp.8- 9, Lahore, 1964

(٢) من أمثال: معروف الكرخي ت ٢٠٠ هـ، وأبي يزيد البسطامي ت ٢٦١هـ، والحلاج ت ٣٠٩هـ، وسهل التستري في ٢٨٣هـ، والحكيم الترمذي في ٣٢٠هـ وغير هؤلاء.

(٣) أتباع ماني الذي ولد ٢١٥م ومزدك المولود سنة ٤٨٧م كما يذكر البيروني في الآثار الباقية.

ليس ذلك فحسب لكن وجدوا- إلى جانب ذلك- أن عقائد الشيعة الغلاة في حق الملك قديمة. ولقد شاعت هذه بين بعض المسلمين من تراث الفرس القديم، وتعصب لها غلاة الشيعة وبعض الصوفية. كما أن مذهب الصوفية في الحقيقة المحمدية وأنها أول مخلوق خلق الله، أو أول تعيّن، ومنه تفرعت كل المخلوقات الأخرى؛ علوية وسفلية، تشبه إلى حد بعيد ما ورد في كتاب الزرادشتيين المعروف باسم (زند أفستا)[1] وهو أن هرمز إله الخير في ديانة زرادشت لم يخلق الكون بما فيه من كائنات روحية ومادية خلقًا مباشرًا، بل خلقه بواسطة الكلمة الإلهية.

٤ـ وجود العلاقات والصلات الاجتماعية والثقافية والدينية بين الفرس والعرب في مختلف العصور.

٥ـ تصريح حكماء الإشراق أن غايتهم إحياء حكمة الفرس الزرادشتية وتجديد رسومهم القديمة، وقد أشبعنا هذه النقطة عند التعليق على اتجاه المستشرق «هنري كوربان» في بحث «كاسبر» الذي عرّيناه وعلقنا عليه[2].

٦ـ نظرة هؤلاء إلى العقلية السامية عمومًا- والعربية خصوصًا- على أنها فقيرة في الخيال وإدراك الحقائق والدقائق الروحية، ومن ثم كانت عاجزة عن إبداع فكر روحي ومنهج تنسّكي مثل هذا التصوف، فقاموا بإرجاع

(١) للتعرف على الزرادشتية وعقائدهم وكتبهم؛ انظر المصادر التالية:
- Darmesteter (tr.) Zend –Avesta: Yashts (Sacred Books of the Eest)، New York، 1974.
- Frye The Heriage of Persia, London, 1976 – Roice: Zoroastrians، London، 1979.
- Mills (tr.) Zend – Avesta: Yasna، Delih, 1965.
- Pearson A Biblography of Pre-Islamic Persia, London 1975.

(٢) انظر لشيخ الإشراق السهروردي المقتول «مجموع رسائل» يحتوي على «الألواح العمادية» و«كلمة التصوف» و«اللمحات»؛ تقديم وتحقيق: نجف جولي حبيبي، نشرة Islamic Book Foundation Lahore. 1984.

التصوف الإسلامي إلى رد فعل عنصري ولغوي وقومي من جانب الشعوب الآرية المقهورة التي غلب عليها سلطان العرب المسلمين؛ وأهم من ذهب هذا المذهب من المستشرقين «جوبينو» و«فريدريك دلتش» و«رينان» و«بول دلاجارد» و«بلوشيه» و «براون». وكلهم يعتنقون فكرة سمو الآرية على السامية، ويفسرون بالعقلية الآرية- كما تصوروها- كثيرًا من الظواهر الحضارية والفكرية والعقائدية في تاريخ الإسلام(١).

ومن نافلة القول أن نذكر هنا: أنه وإن كان كثير من شيوخ التصوف من الفرس؛ فإن عددًا كبيرًا منهم لم يكونوا من الفرس مثل ذي النون المصري ت ٢٤٥هـ، أبي سليمان الداراني ٢١٥هـ، ومحيي الدين بن عربي ٦٣٨هـ وابن الفارض ٦٣٨هـ، وهؤلاء كان لهم أثر كبير على نشأة التصوف الثيوسيوفي، كما كان لابن عربي تأثير عظيم على متصوفة الفرس أنفسهم أمثال: العراقي ت ٦٩٨هـ، وعبد الرحمن الجامي الكرماني ت ٨٩٨هـ، علاوة على ما تلقاه كتب ابن عربي من عناية لدى متصوفة الفرس تتمثل في دراستها وشرحها والتعليق عليها.

أما بالنسبة للعلاقات والصلاة بين الفرس والعرب؛ فقد قويت بعد أن انضوى الجميع تحت لواء الإسلام، «وقد ترتب على ذلك تبادل الأفكار، واحتكاك التعاليم، وتفاهمت العقول والنفوس، وشارك كلاهما في دعم الحياة الروحية الإسلامية التي وضعت جذورها الأولى في الجزيرة العربية، ووقع أن شاركوا المانوية والمزدكسية في زهدهم، وتأثروا بالزرادشتية في بعض تعاليمهم»(٢).

(١) د. عبد الرحمن بدوي: تاريخ التصوف الإسلامي ص٢١ -٣٢ نشرة وكالة المطبوعات بالكويت.

(٢) د. محمد مصطفى حلمي: الحياة الروحية ص ٥٣، وانظر له كذلك: ابن الفارض والحب الإلهي ص٢٨٧ وما بعدها.

٢- نظرية المصدر اليوناني:

من أبرز المستشرقين الذين قالوا بنظرية التأثير اليوناني: «ماكس مركس Max Merx»، و«ديلاس أوليري» و«E.H.Whinfield» و«رينولد نيكلسون». أما مركس فكان أول من درس العوامل التاريخية والتتابع الزمني في تطور الفكرة الصوفية، وانتهى إلى رد التصوف الإسلامي برمته إلى كتابات الأفلاطوني المحدث ديونيسيوس[(١)].

وحاول «أوليري» أن يثبت أخذ الصوفية من المصدر اليوناني منذ القرن الثالث الهجري وما بعده، وللبرهنة على ذلك رأى أن الأثر المباشر الذي تسرب إلى الإسلام عن نقل الفلسفة اليونانية، كان قد سبقه أثر يوناني غير مباشر عبر اللغتين السريانية والفارسية؛ لأن المؤثرات الأفلاطونية المحدثة كانت تعمل عملها بالفعل في السوريين والفرس في عصر ما قبل الإسلام كما يرى أن أثرًا من كتب ديونيسيوس كانت معروفة بين المسلمين قبل ترجمة كتاب (أثولوجيا أرسطوطاليس) الذي هو عبارة عن ترجمة مختصرة للأجزاء الثلاثة الأخيرة من تاسوعات أفلوطين؛ وقد كان تصوف أفلوطين هذا فلسفيًّا لاهوتيًّا، وقد ظهر ذلك على يد يمبليخوس ووثني حماة[(٢)].

---

(١) ماكس ماركس: «التاريخ العام للتصوف ومعالمه»، هيد لبرج سنة ١٨٩٣م (عن نيكلسون (في التصوف الإسلامي) ص١٦.

(٢) ديلاس أوليري: الفكر العربي ومكانه في التاريخ، ص ١٩٦ وما بعدها، وقارن: مدخل إلى التصوف الإسلامي للدكتور التفتازاني ص٣٣ طبعة ١٩٧٩م، وللتعرف على الأفلاطونية المحدثة؛ انظر:

- A History of Philosophy, By Fredrick Copleston, London, 1946.
- The Enyclopedia of philosophy, By Paul Edward, New York.
- Radhakrishnan Eastern Riligions and Western Thought.

- يوسف كرم. تاريخ الفلسفة اليونانية، طبعة دار الجيل - بيروت.

وقد قارن «E.H.Whinfield» بين ما جاء في الأفلاطونية من أوصاف للواحد وما ذكره الصوفية من صفات الله تعالى، كما قارن الإلهام الصوفي والإشراق الباطني عند الأفلاطونية المحدثة ورأى ما بينهما من تشابه أو تماثل وأسس على ذلك أن الصوفية قد استمدوا ذلك من تلك الأفلاطونية الجديدة[١].

أما نيكلسون فقد كان من أكثر المستشرقين ميلًا ودفاعًا عن كون «التصوف الإسلامي وليد الفلسفة اليونانية»[٢]؛ ثم غير رأيه أخيرًا ووافق على فكرة تعدد المصادر التي استقى منها التصوف الإسلامي.

وذكر نيكلسون بعض المبررات لرأيه الذي ذهب فيه إلى أن التصوف الإسلامي وليد الفلسفة اليونانية، ركز فيها أولًا على التشابه القريب بين التصوف والفلسفة اليونانية؛ يقول نيكلسون: «وليس في التشابه القريب بين المذهب الأفلاطوني الحديث وبين التصوف- وهو تشابه أقوى مما بين التصوف ومذهب الفيدانتا- ما يبرر وحده دعوانا بأن التصوف وليد الفلسفة الأفلاطونية الحديثة». وبعد ذكر التشابه بينهما يتحدث عن الصلة التاريخية الوثيقة بين الاثنين، أي بين الفلسفة الأفلاطونية المحدثة وبين التصوف الإشراقي أو الفلسفي Theosophical Mysticism، أي التصوف المقابل لمجرد الزهد والورع. وهذه نقطة أساسية في البحث تحدد مجال التأثر باليونان وهو: التصوف الفلسفي.

يرى نيكلسون أن التصوف الفلسفي قد ظهر ووصل إلى درجة عالية من التطور (بين سنتي ١٩٨: ٢٤٧هـ) لذلك؛ فإن الواجب علينا أن نبحث في

---

(١) وقد نقلت المستشرقة «مارجريت سمث M.Shith» نصوصًا مطولة من ونفيلد في كتابها المعنون بـ:
-Sufism: Its Nature and Origins, London, 1954, pp 5- 6

(٢) انظر مقالته: (نظرة تاريخية في أصل التصوف وتطوره) ضمن كتاب (في التصوف الإسلامي) ترجمة د. أبو العلا، والعنوان الأصلي هو (Origin and Development of Islam) نشر في مجلة الجمعية الملكية الآسيوية 1907م.

الحال الأثر الذي كان للفلسفة اليونانية بوجه عام، والفلسفة الأفلاطونية الحديثة بوجه خاص، في غربي آسيا في هذه الحقبة من الزمن، ويضيف في موضع آخر: أما في القرن الثالث فقد ظهر التصوف في صورة جديدة تختلف تمام الاختلاف عن سابقتها، وهي صورة لا يمكن تفسيرها بأنها نتيجة تطور لعوامل روحية من صميم الإسلام نفسه؛ ثم يعطي أمثلة بمعروف الكرخي في ٢٠٠هـ، والسري السقطي وذي النون المصري في ٢٤٥هـ.

وأرى من جانبي أن حكم الأستاذ نيكلسون هذا بأن التصوف الفلسفي قد ظهر ووصل إلى درجة عالية من التطور في هذه الفترة المبكرة، وأنه قد ظهر في القرن الثالث في صورة جديدة تختلف تمام الاختلاف عن سابقتها، فيه قدر غير قليل من التعميم.

ثم يشرح نيكلسون بالتفصيل كيفية انتشار الثقافة الهلّينية بين المسلمين في ذلك العصر، قائلًا: «كل من له إلمام بتاريخ العرب الأدبي يعلم كيف طغت موجة العلوم اليونانية- وقد بلغت ذروتها آنئذ- على العراق من مراكز ثلاثة: من الأديرة المسيحية في الشام، ومن مدرسة جند بسابور الفارسية في خوزستان، ومن وثنيي حران أو الصابئة في الجزيرة. وقد نقلت إلى العربية كتب يونانية لا حصر لها.. وعكف المسلمون على دراستها، واتخذوها أساسًا قامت عليه اتجاهاتهم الجديدة في البحث، حتى لتكاد العلوم والفلسفة الإسلامية تكون مؤسسة على حكمة اليونان وحدها. وأبرز شخصية يونانية في الفلسفة الإسلامية هي أرسطوطاليس لا أفلاطون، لكن العرب استمدوا أول علمهم فلسفة أرسطو من شراح الأفلاطونية الحديثة، وكان المذهب الذي غلب عليهم هو مذهب أفلاطين وفورفوريوس وأبرقلس.

وليس كتاب أثولوجيا أرسطو الذي عرّب حوالي ٨٤٠م حسب تقدير المستشرق ديترصي- إلا ملخصًا لمذهب الأفلاطونية الحديثة، ومعنى هذا

أن الأفكار الأفلاطونية الحديثة قد انتشرت بين المسلمين انتشارًا واسعًا، وكانت في متناول طبقات المتعلمين منهم في النصف الأول من القرن التاسع الميلادي، وكان الأمر على هذا النحو بوجه خاص في الشام ومصر اللتين كانتا مركزين هامَّين من مراكز التصوف والقول بوحدة الوجود عدة قرون، كما كانتا الوطن الذي تجمع فيه فلاسفة الأفلاطونية الحديثة، وأصحاب المذهب الغنوسطي، وهراطقة المسيحيين.

ويرى نيكلسون أن المذهب الأفلاطوني الحديث قد وصل إلى علم العرب، ليس عن طريق الكتابات وحدها، ولكن عن طريق مدينة «حران» في جزيرة العراق التي كانت أحد المراكز الرئيسية التي أشعت الثقافة اليونانية على العالم الإسلامي؛ لأن أهلها كانوا في الحقيقة من الوثنيين السريان وإن اتخذوا لأنفسهم اسم الصابئة، ويصفهم الشهرستاني وصفًا ينطبق على الأفلاطونية الحديثة كما نعرفها في فلسفة أبرقلس ويمبليجوس. أما مدرسة صابئة بغداد فهي لم تؤسس حتى آخر القرن التاسع الميلادي.

ثم يلخص نيكلسون إلى القول: يكاد المرء يوقن أن الاتصال الفكري بين الصابئة والمسلمين قد وجد سبيله إليهم قبل هذا التاريخ بزمن طويل.. ويكفي القول بأن المسلمين قد وجدوا المذهب الأفلاطوني الحديث إينما حلوا، وفي أي مكان اتصلوا بالحضارة اليونانية. ويضيف إلى ما سبق: أن المعاني التي تكلم فيها ذو النون المصري، هي في جوهرها المعاني التي نجدها في كتابات «ديونيسيوس»، ثم يتساءل: أليس في هذه المقدمات ما يحملنا على التسليم بالنتيجة اللازمة عنها: وهي أنه لابد من وجود صلة تاريخية بين التصوف والفلسفة الأفلاطونية الحديثة، وهل يمكننا الأخذ بأية نظرية أخرى في نشأة التصوف تفسر الحقائق التي ذكرناها؟! لكني لا أذهب إلى الحد الذي ذهب

إليه «مركس» عندما رد التصوف برمته إلى كتابات «ديونيسيويس»[١] ولكني انتهيت من بحثي المستقل إلى نتيجة لا تختلف كثيرًا في مؤداها عن نتيجته، وهي: «أن التصوف في ناحيته الثيوسوفية (المتصلة بالمعرفة) وليد الحكمة اليونانية إلى حد كبير، ولكن لم يكن نتاجًا يونانيًّا خالصًا، فإن الفلسفة اليونانية الحديثة نفسها قد دخلتها عناصر أجنبية كثيرة خلال ستة قرون».

ويركز نيكلسون من بين هذه العناصر الأجنبية التي دخلت الأفلاطونية الحديثة، ثم دخلت التصوف بالتالي- على «الغنوصية» ويبرز التشابه بين الغنوصية وبين التصوف الإسلامي بقوله: لا شك عندي أن المذهب الغنوصي- بعد ما أصابه التغيير والتحوير على أيدي مفكري المسيحية واليهودية، وبعد امتزاجه بالنظريات اليونانية- كان من المصادر الهامة التي أخذ عنها رجال التصوف الإسلامي؛ وأن بين التصوف والغنوصية مواضع اتفاق كثيرة هامة.. ثم يستطرد الأستاذ نيكلسون قائلًا: ولكني على يقين من أننا إذا نظرنا إلى الظروف التاريخية التي أحاطت بنشأة التصوف بمعناه الدقيق، استحال علينا أن نرد أصله إلى عامل هندي أو فارسي، ولزم أن نعتبره وليدًا لاتحاد الفكر اليوناني والديانات الشرقية: أو بتعبير أدق: وليد اتحاد الفلسفة الأفلاطونية الحديثة والديانة المسيحية والمذهب الغنوصي.

---

(١) ظهرت في القرن السادس الميلادي كتابات نسبت إلى شخص يدعى ديونيسيوس الأريوباغي الذي يقال عنه إنه تنصّر على يد بولس الأنطاكي. لكن الأبحاث قد دلت على أن الذي كتبها أحد أتباع أبرقلس الأفلاطوني المحدث، وقد ترجم هذه الكتابات إلى اللاتينية: يوحنا اسكوتس إرجينيا، وعليها تأسس التصوف المسيحي في القرون الوسطى في الغرب، وقد ترجمت ـ في الشرق عقب ظهورها مباشرة إلى السريانية، ثم وضع الكتاب السريان عليها شروحًا عديدة، وقد ذاعت في القرن التاسع الميلادي ذيوعًا كبيرًا، ويرى «ماكس ماركس» أن ديونيسيوس هذا كان معروفًا في القرن التاسع الميلادي من دجلة إلى المحيط الأطلسي. (نيكلسون: نظرة تاريخية في أصل التصوف وتطوره ص١٤ –١٥ من ترجمة الدكتور عفيفي وانظر ماكس ماركس: التاريخ العام للتصوف ومعالمه، ص٤ (عن بحث نيكلسون المذكور).

ويقول: نعم من المحتمل أن يكون اثنان على الأقل من هذه المصادر الثلاثة قد تأثر بأفكار فارسية أو هندية[١] ولكن هذه مسألة لم يصل فيها البحث العلمي- ولن يصل- إلى نتيجة حاسمة لتشعب نواحيها.

أما الأثر المباشر الذي وصل إلى التصوف من ناحية الهند فقد كان ولا شك كبيرًا، ولكنه أتى متأخرًا. وإذا ما قيس بما في التصوف من أثر للفكر اليوناني والسرياني؛ عد في المنزلة الثانية»[٢].

بعد هذه الاقتباسات المطولة التي ذكرناها لنيكلسون عامدين؛ لأنه أحد رواد دارسي التصوف من العلماء الغربيين، ولأنه رأس المدرسة الإنجليزية، ثم لأنه قد تتبع المسألة باستقصاء وتدقيق- ننتهي إلى أن نيكلسون كان يرى سنة ١٩٠٦ م أن مصدر التصوف الإسلامي يقع في الفلسفة الأفلاطونية المحدثة أساسًا مع شيء يسير من التأثر بالمسيحية والغنوصية.

ويجب أن نتذكر أن نيكلسون يتحدث هنا عن تصوف القرن الثالث الهجري خصوصًا، وليس عن التصوف المتأخر؛ أي تصوف القرن السادس الهجري كما ظن بعض الباحثين.

ثم نشر الأستاذ نيكلسون سنة ١٩٢١ بحثًا بعنوان: (Sufis) نشره في دائرة معارف الدين والأخلاق[٣]، عدّل فيه رأيه عن إمكانية تفسير نشأة التصوف الإسلامي بتأثره بمصدر واحد، وأقر بضرورة الاعتراف بالمصادر

---

(١) برهن كثير من الباحثين على أن الفلسفة الهلينية عمومًا والأفلاطونية المسيحية خصوصًا قد تأثرتا تأثرًا مباشرًا بالفلسفة الهندية عبر مسالك معينة كشف عنها البحث العلمي المعاصر كما أن الفلسفات الهندية والفارسية والهلينية قد أثرت جميعها على الديانة المسيحية.. وسنذكر طرفًا من ذلك في موضعه من هذا البحث إن شاء الله.

(٢) نيكلسون: نظرة تاريخية في نشأة التصوف وتطوره، ص 4-27 من (في التصوف الإسلامي وتاريخه).

(٣) الجزء الثاني عشر ص ١٠-١٧، وترجمه الأستاذ الدكتور أبو العلا عفيفي ضمن كتاب (في التصوف الإسلامي وتاريخه).

المتعددة معًا في نفس الوقت، فقال: «إن أثر المسيحية، والفلسفة الأفلاطونية الحديثة والفلسفة البوذية عامل لا سبيل لنا إلى إنكاره في تكوين التصوف الإسلامي- وقد كانت هذه المذاهب والفلسفات متغلغلة في الأوساط التي عاش فيها الصوفية، فلم يكن بدٌّ من أن تترك طابعها في مذاهبهم، ولدينا أدلة كافية توضح أثرها في التصوف ومكانتها منه.

«وبالجملة يمكن القول بأن التصوف في القرن الثالث- شأنه شأن التصوف في أي عصر من عصوره- ظهر نتيجة لعوامل مختلفة أحدثت أثرها فيه مجتمعة، وأعني بهذه العوامل:

أ ـ البحوث النظرية في معنى التوحيد الإسلامي.

ب ـ الزهد والتصوف المسيحيين.

جـ ـ مذهب الغنوصية.

د ـ الفلسفة اليونانية.

هـ ـ الفلسفة الهندية[1].

ولخص رأيه في تعدد المصادر بقوله:

«قد عولجت مسألة نشأة التصوف في الإسلام معالجة خاطئة إلى عهد قريب جدًّا؛ فقد ذهب كثير من أوائل الباحثين في هذا الموضوع إلى القول بأن هذه الحركة العظيمة يمكن تفسير نشأتها تفسيرًا علميًّا دقيقًا بإرجاعها إلى أصل واحد كالفيدانتا الهندية، أو الفلسفة الأفلاطونية الحديثة، أو بعض فروض أكثر ما يقال فيها إنها فروض تفسر جانبًا واحدًا من الحقيقة فحسب؛ وذلك كقولهم بأن التصوف كان رد فعل للعقل الآري ضد دين سامي فرض عليه فرضًا. وإنني الآن أرى أننا بدلًا من أن نضيع الوقت عبثًا في البحث عن مصدر واحد للتصوف، يجدر بنا أن ندرس العوامل المختلفة

---

(1) R.A.Nicholson, The Mystics of Islam, pp.10 -18

التي ساعدت مجتمعة على تشكيل المذهب الصوفي»[١] لكن نيكلسون أعطى للمصدر الإسلامي في نشأة التصوف مكانًا بارزًا وأساسيًّا في كتابه: «The Idea of Personality in Sufism» كما أشرنا إلى ذلك من قبل[٢]، لكنه لا يجعله المصدر الوحيد؛ حيث يقول في نفس هذه المحاضرة يمكننا أن نقتفي أثر تلك الأفكار الأجنبية في كل حقل من حقول التفكير الإسلامي، وليس وجودها في علم الكلام الإسلامي وفي الفقه بأقل منه في الزهد والتصوف.

وبطبيعة الحال فإن أساس البناء كله كان القرآن، القرآن الذي يموج كالرمال المتحركة بالعقائد أو النظريات المتعارضة التي جاءت صياغتها في الغالب غامضة مبهمة، ثم أُتْبع القرآن بالحديث.. وقد استغل الحديث بصفة خاصة في تكوين المذاهب الدينية؛ لأنه كان من السهل على المسلمين أن يضعوا منه الأحاديث المنحولة، ليدعموا بها دعواهم أن التصوف في الحقيقة ما هو إلا علم الباطن الذي ورثوه عن النبي»[٣].

ويجدر بنا- بعد هذه الوقفة المتأنية مع أطروحات نيكلسون- أن نذكر بعضًا من نقاط التشابه بين التصوف الإسلامي والأفلاطونية المحدثة على النحو التالي:

---

(١) نيكلسون: التصوف ص ٧٢ من ترجمة الدكتور عفيفي (في التصوف الإسلامي وتاريخه).

(2) Nichilson The Idea…. P.4، Lahore، 1970

«Apart from the fact that Sufism like every other religious movement in Islam has its roots in the Koran and the Sunnah and cannot be understood unless we Stdudy it from the sources upwards.

مصورة عن طبعة كمبردج.

(٣) السابق ص ٨ – ٩ طبعة لاهور (وأنبه القارئ هنا إلى أن الأستاذ الدكتور أبو العلا رحمه الله قد ترك سطرًا من كلام نيكلسون دون أن يترجمه إلى العربية؛ وهذا السطر هو:

«…. The Koran a very quicksand of Contradictory notions expressed in Language that is often vague and abscure.» The idea…. The first Lecture, p.9.

(أ) المعرفة: يبين لنا كتاب (أتولوجيا أرسطو)- وهو كتاب الأفلاطونية المحدثة- أن الحقيقة العليا لا تدرك بالفكر، وإنما تدرك بالمشاهدة في حال الغيبة عن النفس من جهة، وعن العالم المحسوس من جهة أخرى، وهذا بعينه ما ذهب إليه الصوفية من أن المعرفة الحقيقية لا تحصل عن طريق الحس أو العقل، بل هي تحصل بنور يقذفه الله في قلب العبد بعد أن يكون قد خلص من شوائب نفسه، وفني عما سوى ربه، واستغرق في الذات الإلهية استغراقًا تزول معه التفرقة، ويحصل فيه الاتحاد والجمع، فالتشابه واضح في طريق المعرفة بينهما، كما أن المتصوفة المسلمين قد عرفوا العبارة اليونانية التي كانت مكتوبة على معبد دلف: «اعرف نفسك بنفسك» عرف الصوفية هذه العبارة، وجمعوا إليها النص المنسوب إلى الرسول ﷺ وهو «من عرف نفسه عرف ربه» واتخذوا منهما أساسًا لكثير من أذواقهم ومشاهداتهم[1].

(ب) الاصطلاحات: اصطنع الصوفية اصطلاحات خاصة بهم عبروا بها عن أذواقهم ومواجيدهم وعما ينكشف لهم من حقائق، لكنهم لم يقفوا عند حد التواضع على مصطلحات ابتدعوهما هم بأنفسهم، وحسب مقتضيات أحوالهم، لكنا ألفيناهم يستمدون من الفلسفة اليونانية عامة، والأفلاطونية الجديدة خاصة؛ مصطلحات فلسفية، وقد بذلوا جهدهم في الملاءمة بينها وبين أذواقهم.. وكان نتيجة ذلك أننا أصبحنا إزاء مذاهب فلسفية أكثر مما نحن إزاء مذاهب صوفية أقيمت على أساس من الذوق الروحي والوجد الشخصي، ومن هذه المصطلحات الفلسفية: «المثل، أو المعاني الأزلية» والحقيقة، وحقيقة الحقائق، والكلمة، والعلة والمعلول، والفيض، والوجد، والوحدة والكثرة، والعقل الأول والعقل الكلي، وغير ذلك من اصطلاحات فلسفية استمدها الصوفية من أفلاطون وأرسطو، والأفلاطونية الجديدة، وعبّروا بها بلسان الذوق عن الذات الإلهية، والحقيقة المحمدية، والمعرفة،

---

(١) د. محمد مصطفى حلمي: الحياة الروحية في الإسلام ص٦٩.

وعلاقة العالم بالله، وصدور الموجودات فيه عن ذات واحدة هي عينه وهو عينها[١].

ولابد أن نفرق هنا بين متأخري الصوفية ومتقدميهم، فإن صوفية القرنين الثالث والرابع لم يكونوا فلاسفة بحال من الأحوال، ولقد تنبه إلى ذلك نيكلسون، ورأى أن هذه المصطلحات الفلسفية إنما أخذها بشكل خاص متأخروا الصوفية، يقول في نص مهم: «وقد وضع صوفية القرنين الثالث والرابع نظامًا كاملًا في التصوف في ناحيتيه النظرية والعملية، ولكنهم لم يكونوا فلاسفة، ولم يعنوا إلا قليلًا بالمشكلات الميتافيزيقية. ولذلك لن أبحث هنا المصطلحات الفلسفية التي أخذها متأخروا الصوفية من الفلسفة الأفلاطونية الحديثة نقلًا عن الفارابي وابن سينا والغزالي.» [٢].

ويرى نيكلسون من جانبه: أن النواة الأولى التي نبت منها مذهب التصوف في الإسلام وظهرت عنها الصفات الأساسية المميزة له، يمكن الرجوع بها إلى ذي النون المصري ومن سبقه مباشرة من رجال التصوف، ولا شك أن هؤلاء الرجال كانوا على عهد بأحوال الجذب والفناء، لكن فكرة الفناء التي برزت أكثر من غيرها في تاريخ التصوف التالي لعهدهم، لم يتكلم فيها أحد منهم كلامًا واضحًا صحيحًا، بل كان المتصوف الفارسي أبو يزيد البسطامي أول من استعمل كلمة الفناء بمعناها الصوفي الدقيق: أي بمعنى محو النفس الإنسانية وآثارها وصفاتها، حتى ليمكن أن يعدّ هذا

(١) السابق ص 71. هذا وتلفت المستشرقة الأستاذة A.Schimmel الانتباه إلى أن رجال المدرسة البريطانية هم الذين أكدوا أكثر من غيرهم على التأثير الأفلاطوني الجديد على التصوف في الإسلام وتقول:

«Many eminent scholars mainly in great Britain. Have stressed the influence of Neoplatonic on the development of Sufism».

See: Mystical Dimensions of Islam, P.10, 1975.

(٢) نيكلسون: التصوف (ضمن: في التصوف الإسلامي وتاريخه) ص٢١.

الرجل بحق أول واضع لهذا المذهب.. فأبو يزيد هو الذي أدخل في التصوف الإسلامي فكرة وحدة الوجود التي كانت ذائعة ذيوعًا عظيمًا في أنحاء فارس حتى زمن الساسانيين[(١)].

(ج)- التشابه في الأفكار والمقولات بين الصوفية والأفلاطونيين الجدد:

إن المتأمل في مذاهب الصوفية في «وحدة الوجود» وما يجري مجراها من المذاهب الصوفية المصطبغة بصبغة فلسفية، يلاحظ أنه قد انبث في تضاعيفها كثير من عناصر الفيض الأفلوطيني؛ أعني فيض الموجودات أو صدورها من الواحد، وتسلسل بعض الموجودات من بعض.. فالله، والعقل الأول، والنفس الكلية، والمادة غير المصورة، والنفوس الجزئية، كل أولئك عبارة عن مراتب الوجود في المذهب الأفلاطوني الجديد. وأول فيض من الله هو العقل الأول الذي تستمد منه كل الموجودات وجودها، ويصدر عن كل ما سواه من الفيوضات الأخرى. أليس ما عند محيي الدين بن عربي في نظريته في (وحدة الوجود) ونظريته في (الحقيقة المحمدية) التي يعدها أول فيض أو أول تعيُّن

---

(١) السابق ص ٢٣/ ٢٤ ويرى نيكلسون: «أن وحدة الوجود نزعة فارسية هندية وأنها من خصائص التفكير الشرقي، بينما النزعة الثيوسوفية (النزعة نحو المعرفة الإلهية) من خصائص التفكير اليوناني». وهذا الكلام فيه تعميم وانظر كتابه:

(Studies in Islamic Mysticism, Cambridge, 1921, reprinted، 1980)

والعجيب أن نيكلسون في هذا الكتاب ص٨٨ يزعم أن رسول الله ﷺ قال: «من رآني فقد رأى الله».

«He that seen me has seen Allah».

ثم يعلق على ذلك بقوله: وهو مأخوذ من إنجيل يوحنا: ١٦/ ٩، ولم يقل الرسول ﷺ البتة هذا الكلام، وهو موضوع بلا ريب كما أن تلميذه Arberry في كتابه:

(Sufism: an account of the Mystics of Islam) Unwin, London, 1979.

وقد أشار إلى شيء من ذلك في فصلي: (الصوفية ص٤٠-٦٤) و(منظرو التصوف الإسلامي ص ٦٤ -٧٤) وللتعرف على الفكر الفارسي في زمن الساسانيين انظر:

-Shakedm S.Wisdom of the Sasanian Sages (Colo west viewpress، 1979

- Hinnells Persian Mythology, New York – London 1973.

للذات الإلهية، ويعد بقية الموجودات مجرد فيوضات لها؟، وكذلك أليس ما عند عمر بن الفارض في (وحدته الشهودية) وفي مذهبه في (القطبية) وهي عنده عبارة عن الحقيقة المحمدية التي كانت أول تعين فاضت منه وصدرت التعيُّنات الأخرى من روحية ومادية؟ وكذلك أليس ما عند شهاب الدين السهروردي المقتول في (حكمته الإشراقية) التي يجعل فيها من الله نورًا للأنوار فياضًا بالأنوار القاهرة؛ وهي النفوس والعقول، وبالجواهر الغاسقة وهي الأجسام.. أليس في كل ذلك وفي غيره كما عند عبدالكريم الجبلي وابن سبعين ما يدل على مدى ما تركته الأفلاطونية الجديدة في التصوف الإسلامي المتأخر من أثر لا يمكن إنكاره أو التقليل من شأنه[١].

ومهما يكن من أمر فقد أصبح واضحًا الآن بلا ريب أن تأثير الفلسفة الأفلاطونية المحدثة[٢] Newplatonic أو غيرها من المصادر المدعاة: كاليهودية، أو المسيحية، أو الغنوصية، Gnostic، أو الهرمسية Hermetic

(١) د. محمد مصطفى حلمي: (الحياة الروحية في الإسلام) ص٧٠، وانظر له كذلك (ابن الفارض والحب الإلهي) ص ٢٥٨ – ٢٦٤، طبعة دار المعارف بمصر ١٩٧١م، وقارن الدكتور أبو الوفا التفتازاني: «ابن سبعين وفلسفته الصوفية» دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٧٣م.
وانظر له كذلك: (مدخل إلى التصوف الإسلامي) ص ٣٢–٣٥ وقارن كذلك: الدكتور عبد الرحمن بدوي: (تاريخ التصوف الإسلامي) ص ١٣–١٨ وقارن كذلك الدكتور حسن الشافعي: (فصول في التصوف) ٦٢.

(٢) قدم الدكتور قاسم غني في كتابه (تاريخ التصوف في الإسلام ترجمة صادق نشأت، نشرة القاهرة ١٩٧٠م، ص ١٠٥ وما بعدها) تلخيصًا مفيدًا عن الأفلاطونية المحدثة ونشأتها ورجالاتها، وأهم أفكارها، مع المقارنة بينها وبين التصوف الإسلامي.. واعتمد قاسم غني في ذلك على كتابات كل من «Edward Krakowski» «Alfred Foiullee» ويرى الدكتور قاسم غني أن المسلمين قد وفقوا بين آراء الفلسفة الأفلاطونية المحدثة وبين الشرع الإسلامي.. وسموها حكمة الإشراق، ويرى أن الصوفية قد شعروا بلذة الرضا في فلسفة أفلوطين، كما أن موضوع «وحدة الوجود» قد جذب أنظار الصوفية أكثر من أي شيء آخر. ويقول: إن مولانا جلال الدين الرومي هو خير من عبر عن أفكار أفلوطين وفلسفته. وكل من تتبع ديوان هذا العارف الجليل ومثنويه الذي يعد دائرة معارف لطائفة العارفين يجد فلسفة الأفلاطونية بين دفتيه تقريبًا ص١٤٣.

أو الزرادشتيه Zoroastrian أو البوذية Budhist ـ أن تأثير أي من هذه المصادر لم يتحقق ويتميز بالفاعلية إلّا في التصوف المتأخر أو التصوف الفلسفي عند من ذكرنا نماذج لهم من الصوفية المتأخرين، ولعلنا نتفق مع نيكلسون- لولا المبالغة في كلامه- بأن «التصوف الفلسفي الإلهي أثر من آثار النظر اليوناني، ولا مناص من الاعتراف بها في التصوف من امتزاج الفكر اليوناني والدين الشرقي لا سيما الأفلاطونية المحدثة والمانوية والغنوصية[١]».

ويحدد الأستاذ الدكتور محمد مصطفى حلمي تاريخًا معينًا لبدء تأثر التصوف بالفلسفة اليونانية، عمومًا والأفلاطونية الجديدة خصوصًا، فيقول- رحمه الله: إذا أريد أن يتخذ من الفلسفة اليونانية مصدرًا لبعض العناصر والمذاهب الصوفية، فإن ذلك لا يكون إلا منذ القرن السادس للهجرة وهو القرن الذي تقع فيه حياة ابن عربي وأمثاله.. [٢]

وإذا ما اعترض معترض قائلًا: إن هذه الآثار ظهرت على ذي النون المصري أو أبي يزيد البسطامي من الصوفية المتقدمين، قيل لهم: إن هذه العناصر كانت محدودة جدًّا ولم تشع بين الصوفية، ولم تتأثر بها أذواقهم ومذاهبهم تأثرًا ظاهرًا إلا في ذلك الدور المتأخر[٣].

(١) نيكلسون: صوفية الإسلام، ترجمة شريبة، ص 15 وما بعدها.
وتلخص A.Schimmel مجمل رأي نيكلسون قائلة: لقد أقر نيكلسون بأن حركة الزهد يمكن أن تفهم دون صعوبة بالرجوع بها إلى أصولها الإسلامية، وعلى ذلك فإن الصورة الأصلية للتصوف إنتاج إسلامي خالص Native Product of Islam Itself، ثم تذكر أن التأثير المسيحي الأفلاطوني المحدث على التصوف كان قويًّا، بينما كانت التأثيرات الأخرى بالنسبة إليه ثانوية، وإن كانت جميعها قد مارست تأثيرها عليه منذ البداية المبكرة Mystical Dimensions… p.10

(٢) الحياة الروحية ص ٧٢.

(٣) السابق ص ٧٥.

٤ـ نظرية المصدر المسيحي:

تبنى أكثر الباحثين الغربيين نظرية المصدر المسيحي في نشأة التصوف الإسلامي؛ ومن بين هؤلاء

(Von Kremer) و(Neoldeke) و(Wensinck) و(Goldziher) و(Asin Palacios)و(Andrae) و(O'Leary) و(Julian Baldic) و(Gibb) وغير هؤلاء. وقد اجتهد كل واحد من هؤلاء في التدليل على صحة هذه النظرية، وقد لخص الأستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوي أهم هذه الدلائل فيما يلي[١]:

أـ التشابه في بعض المظاهر، مثل استعمال الخرقة في مقابل ما يستعمله رهبان النصارى من ثوب على الكتفين، وكذا استعمال الصوف واتخاذه شعارًا للتصوف.

ب ـ التشابه في بعض الأفكار والموضوعات مثل: محاسبة النفس.

ج ـ التشابه في استعمال بعض الكلمات السريانية والآرامية مثل: لاهوت، وناسوت، ورحموت، ورهبوت، ورباني، وروحاني، ونحوها.

د ـ اختلاط المسلمين بالنصارى العرب في مناطق عديدة قبل الإسلام في الحيرة والكوفة ودمشق ونجران، وبعد الإسلام في مناطق عديدة.

هـ ـ ما يرويه الصوفية الأوائل من أقوال ينسبونها إلى المسيح عليه السلام.

ولربما كان «الفرد فون كريمر» أول من أنجز محاولة علمية[٢] درس فيها نشأة التصوف الإسلامي وتطوره، وتناول في بعض فصوله ما أسماه: «أثر زهاد المسيحيين ونساكهم في نشأة الزهد الإسلامي وفي التصوف– في رأيه–

---

(١) د. عبد الرحمن بدوي: تاريخ التصوف الإسلامي، ص ٣٣ – ٣٤.

(٢) كتابه: تاريخ الأفكار البارزة في الإسلام «Geschichte der Herrschunden Ideen des Islam».

عنصران مختلفان: الأول مسيحي رهباني، والثاني هندي بوذي، وهو ظاهر في المحاسبي وذي النون وأبي يزيد والجنيد»[١].

ثم فرق «جولدزيهر» بين ناحيتين للتصوف هما: الزهد، والتصوف- والزهد في رأيه- وثيق الصلة بروح الإسلام ومذهب أهل السنة، وإن كان متأثرًا إلى حد كبير بالرهبانية المسيحية؛ «حيث كان الإسلام في أول أمره تسوده فكرة أطراح العالم، والزهد فيه، وذلك في نفس الوقت الذي غلبت فيه فكرة التوكل والشعور بالخضوع المطلق لله، ولقد بيَّنا أن تصور هلاك العالم والحساب الأخير يوم القيامة هي الفكرة التي أثارت في النبي الدافع لأداء رسالته النبوية، كما بعثت في نفوس أولئك الذين اتبعوه ميولًا واستعدادات للزهد والتقشف، فأصبح من شعار المسلمين ازدراء حطام الدنيا والتهوين من شأنها»[٢].

ثم تحدث «جولدزيهر» عن نهي النبي ﷺ عن المبالغة والتجاوز في الزهد وترك الدنيا بالكلية قائلًا: «وفي الحق إن كثيرًا ما يصادفنا في وثائق الفكر الديني دلائل الاستنكار الصريح غير الخفي للزهد المتجاوز للحد المألوف لما تتطلبه أحكام الشريعة ثم ساق «جولدزيهر» أحاديث كثيرة للنبي ﷺ تنهى عن صوم الدهر، والسهر الدائم في العبادة، والعزوبة... [٣]، وبالجملة: «لا رهبانية في الإسلام بالمعنى المسيحي» ولكن رهبانية هذه الأمة هي الجهاد في سبيل الله، كما جاء في الحديث: «لكل نبي رهبانية، ورهبانية هذه الأمة الجهاد في سبيل الله». ويتضح الغرض الحقيقي لجولدزيهر عندما يذكر أن مثل هذه

---

(١) مقدمة د. أبو العلا ص و.

(٢) العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة الدكتور محمد يوسف موس وآخرون، دار الكتب الحديثة بالقاهرة، ١٩٥٩ ص١٣٤.

(٣) جولدزيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام ص ١٢٩ -١٤١.
وانظر ما كتبته «مارجريت سمث» عن رأي جولدزيهر هذا، في كتابها:
The Sufi Path of Love. London, 1954, p.9

الأحاديث القادحة في الرهبانية «ينبغي ألا يعزب عن البال مظهرها الجدلي المقصود به نقد حياة الزهد في المسيحية».

ويرى الأستاذ الدكتور التفتازاني أن التناقض في أقوال أحكام «جولدزيهر» يتضح إذا عرفنا أنه حين يرى الزهد من مصدر إسلامي، يرى- في نفس الوقت- أن محمدًا والزهاد قد استمدوه من المسيحية، أو من العهد الجديد، وبهذا يكون الزهد مسيحيًّا في أصله[١] وهو يستند إلى رأي «مرجليوث» قائلًا: «وقد أكمل أصحاب هذه النزعة (في الزهد) مذهبهم بما انتحلوه من شواهد وعبارات من العهد الجديد، إذ إن أقدم مؤلفات الزهد في الإسلام تحوي- كما أوضح الأستاذ مرجليوث- شواهد خفية كثيرة منتحلة من أسفار العهد الجديد»[٢].

ويذكر «جولدزيهر»: أن المبادئ الخاصة بالتوكل في أحاديث النبي توافق ما في الإنجيل (متى ٦/ ٢٥ -٢٤ ولوقا ١٢/ ٢٢ - ٣٠)... ويضيف إلى ما تقدم أن الزهاد المسلمين حاكوا نساك النصارى ورهبانهم فارتدوا الصوف الخشن»[٣]. ولقد ناقش الدكتور التفتازاني هذه الادعاءات مناقشة موضوعية تستند إلى النصوص الصحيحة وإلى حقائق تاريخ التصوف ثم قرر «أن رأيًا كهذا، فضلًا عن غرابته؛ بعيد عن الروح العلمية المنصفة، لاختلاف زهد الإسلام عن زهد المسيحية في الطابع؛ ولأن ما هو طبعي أن يستمد زهاد المسلمين مبادئهم أول ما يستمدون من القرآن والسنة، وليس من العهد الجديد، أو أي مصدر أجنبي آخر»[٤].

---

(١) مدخل إلى التصوف الإسلامي ص ٦٦ -٦٧.

(٢) العقيدة والشريعة في الإسلام ص ١٤٧ - ١٥٣.

(٣) السابق ص ١٥٣.

(٤) الدكتور التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي ص ٦٨، وانظر كذلك ص ٢٨ ـ ٢٩ من الكتاب نفسه.

أمّا ديلاسي أوليري O'leary فيرى ـ مع فون كريمر Kremer أن هذا الفريق من الزهاد أو النساك كان ذا نمو محلي بين العرب، تطورت به مؤثرات مسيحية مما قبل الإسلام، ونحن نعلم أن الرهبانية المسيحية كانت معروفة لدى العرب على تخوم الصحراء السورية وفي صحراء سيناء، ويحتمل حقًّا أن الذي أوحى بالنسك إلى النساك الأولين في الإسلام: هو الأديرة المسيحية إمّا مباشرة، أو من طريق ماذكرناه من تحنث محمد»[١] ويعلق الدكتور التفتازاني على ذلك قائلًا: «ويفهم من كلام أوليري هذا أن تحنث محمد (ص) كان هو نفسه بتأثير من الزهد المسيحي»[٢].

وقد سبق أن أشرنا إلى أن المستشرق الأسباني أسين بلاسيوس كان قد رد «روحية الإسلام كله إلى مصادر غير أسلامية أخصها المصدر المسيحي[٣]. وذكر أنه وجد خمسة وأربعين نصًّا ذكرها متصوفة المسلمين ولها نظائر في الأناجيل الأربعة.

أما المستشرق المعروف Hamilton A.R. Gibb فيرى أن التصوف تأثر بالتصوف المسيحي والغنوصية؛ خصوصًا أوضاع الرهينة الصوفية للكنيسة الشرقية. مثله في ذلك مثل علم الكلام الذي تأثر بالفلسفة اليونانية والعقلانية الإغريقية[٤].

---

(١) ديلاسي أوليري: الفكر العربي ومكانه في التاريخ، ترجمة د. تمام حسان ١٩٤ـ ١٩٥ طبعة القاهرة ١٩٦١م، ولهذا الكتاب ترجمة أخرى قام بها صلاح البيطار.

(٢) مدخل إلى التصوف الإسلامي ص٢٨.

(٣) ص؟

(4) «As theology was stimulated by Contact with Greek: Gibb philosophy and rationalism so Sufism was stimulated by Contact with Christian mysticism and Gnosticism… the mystical – ascetic attitudes of the Eastern Christian church». See: H.Gibb Studies on the Civilization of Islam ed by Stanford Shaw William Polk، p. 208, Lahore, 1987 the Structure of Roligious Thought in Islam» (The Muslim world, 1948..

وإذا انتقلنا إلى نيكلسون وجدناه يقرر- متابعًا لجولدزيهر- أن للمسيحية أثرها في نشأة الزهد لدى عباد المسلمين، فيقول: «من الجلي أن ميول الزهد والتأمل التي أشرت إليها كانت على وفاق مع الفكرة المسيحية، ومنها استمدت أسباب قوتها؛ فكثير من نصوص الإنجيل ومن الأقوال المنسوبة للمسيح مقتبس في أقدم تراجم الصوفية. والرهابنة المسيحيون كثيرًا ما يظهرون في مقام المعلمين، يولون النصح والتسديد لزهاد المسلمين المتنقلين. وقد رأينا أن ثوب الصوف- الذي منه جاء الصوفي- مسيحي الأصل ونذور الصوم عن الكلام، والذكر، ورياضات الزهد الأخرى، لعلها أن ترد إلى هذا الأصل نفسه... وكذلك فيما يتصل بمذهب الحب الإلهي»(١).

وفي مقالة نيكلسون عن «الزهد في الإسلام»(٢) التي نشرها في (دائرة معارف الدين والأخلاق) تصريحات كثيرة يرد فيها نشأة الزهد الإسلامي إلى تأثير المسيحية، ويتابع فيها Wellhausen مرة، وNoldeke مرة و Goldziher مرات عديدة.

يرى (فلها وزن) ـ ويسانده بعض المستشرقين في ذلك أن المسيحية قد أثرت في العرب تأثيرًا كبيرًا قبل الإسلام، وأنها قد أثرت كذلك على الرسول ﷺ، ويقره نيكلسون على ذلك ويقتبس منه قوله: «قد غرست المسيحية- لا الكنيسة المسيحية، بل المسيحية غير التقليدية وغير المنظمة- بذور الزهد في بلاد العرب قبل البعثة المحمدية، وظل أثرها يعمل عمله في تطور الزهد في الإمبراطورية الإسلامية في عصورها الأولى. ونحن نعلم أن المسيحية كانت منتشرة قبل الإسلام بين قبائل شمالي الجزيرة العربية، وأنَّ كثيرًا من العرب

---

(١) الصوفية في الإسلام، ترجمة شريبة و ص ١٢

The Mystics of Islam, pp10 -11.

(2) Nicholoson, Muslim Ascetiocism Ency. of Religion and Ethics, 1909.

وقد نشرها الدكتور أبو العلا في (التصوف الإسلامي) ص ٤٢ – ٦٥.

كانوا على علم- مهما كان قليلًا وسطحيًّا- بعقائد المسيحية وطقوسها.. «وقد يفسر لنا تأثير المسيحية حركة الزهد التي ظهرت في أوائل عهود الإسلام، وكيف كان محمد وأتباعه الأولون يقومون الليل كله أو بعضه تهجدًا وعبادة، ثم كيف تقلص ظل هذا الزهد بعد ذلك شيئًا فشيئًا[١].

ويذهب نيكلسون إلى أن «الزهد لم يكن من الخصائص التي امتاز بها الإسلام ولا نبي الإسلام، فإن المأثور عن النبي أنه أخذ بنصيب من جميع اللذات التي كانت في متناول يده ولم يحرم على أتباعه التمتع بزينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق»[٢].

ثم يشرح نيكلسون مظاهر هذا التأثر مستندًا إلى «فون كريمر» وجولدزيهر»؛ فيقول: «قد ظهر بين الزهاد طائفة تعرف بالبكائين، وهو اسم ربما أخذوه عن رهبان المسيحية.. ويجب ألا ننسى- في هذا المقام- أثر المسيحية في الزهد الإسلامي في هذا العصر المبكر؛ لأن الأمر لم يقتصر على اللباس، وفترات الصمت، وكثير من آداب طريق الزهد التي يمكن ردها إلى أصل مسيحي، بل إننا نجد في أقدم كتب تراجم الصوفية- إلى جانب الحكايات العديدة التي تمثل الراهب المسيحي يلقي المواعظ من صومعته أو عموده على زهاد المسلمين السائحين في الصحراء؛ أدلة قاطعة على أن مذاهب هؤلاء الزهاد كانت إلى حد كبير مستندة إلى تعاليم وتقاليد يهودية ومسيحية. من ذلك أن آيات كثيرة من التوراة والإنجيل مذكورة بين الأقوال

---

(١) في التصوف الإسلامي وتاريخه: ص ٤٣. نقل نيكلسون هذا النص عن فلهرون.

(٢) السابق ص ٤٣. ونلاحظ، في هذا المقام أن الدكتور قاسم غني كان مترددًا في مسألة التأثير النصراني على الإسلام، وقد مال بعض الشيء إلى التسليم بكلام «مرجليوث» عن استعارة المحاسبي من نصوص الإنجيل، وذكره بعض النصوص التي أوردها متى من «موعظة الجبل» المنسوبة للمسيح عليه السلام، (تاريخ التصوف ص ٩٣ - ١٠٤)، لكننا نذكر هنا بأن القرآن جاء مهيمنًا على الكتب السابقة ومنها «الإنجيل» لذلك لا غرابة أن نجد تشابهًا بين النصوص التي سلمت من التحريف وبين ما جاء به القرآن والسنة خصوصًا فيما يتعلق بالآداب والمواعظ والرقائق.

المنسوبة إلى أولياء المسلمين، وأن القصص الإنجيلية التي كان يقصها رهابنة المسيحيين على طريقتهم الخاصة كان يتلهف على قراءتها المسلمون»[١].

ولم يكن أمر التأثر مقصورًا على ذلك في رأي نيكلسون، بل إنه يذهب مع نولدكه- إلى أن الثياب المصنوعة من خشن الصوف علامة على الزهد قبل الإسلام، وفي هذا حاكى العرب رهبان المسيحيين[٢].

وفي أمر «الذكر الصوفي» يتابع جولد زيهر في رأيه قائلًا: «لعل زهاد الإسلام قلدوا في هذا الأمر- الذكر- طائفة «البوخيين المسيحيين Christian Euchites كما ذهب إليه جولد زيهر في مقاله القيم عن نشأة التصوف في أدواره الأولى، وإني مدين للأستاذ جولدزيهر في مقالي هذا بالشيء الكثير[٣].

ثم يرى أن المسلمين قد أخذوا مبدأ التوكل من المسيحيين،: «ويظهر أن قدماء الصوفية الذين أخذوا بهذه المبادئ وسموا من أجلها بالمتوكلين، كانوا متأثرين ببعض تعاليم المسيحية» كما يرى جولدزيهر[٤]. وأخيرًا فإنه يرى أن نظام الخانقاوات في الإسلام قد تأسس تحت تأثير مسيحي مباشر فإن أول خانقاه في الإسلام أسسها راهب مسيحي[٥]. وواضح من هذا العرض لرأي نيكلسون عن تأثير المسيحية في نشأة الزهد الإسلامي أنه لم يكن أصيلًا فيه، ولكن كان تابعًا لكريمر ونولدكه وجولدزيهر وفلها وزن، وكان على كل حال موافقًا لهم.

ولئن كان «فلها وزن» و»نولدكة» و»جولدزيهر» و»نيكلسون» وأمثالهم يمثلون أجيالًا سابقة من المستشرقين، ولئن كانت هذه الروح قد خفت

(١)نيكلسون: في التصوف الإسلامي وتاريخه (الزهد) ٩ ص ٤٧ (اقتبسه نيكلسون من فون كريمر وجولد زيهر).

(٢) السابق ص ٤٨ (اقتبسه نيكلسون من نولدكة).

(٣) السابق ص ٥٢.

(٤) السابق ص ٥٥.

(٥) السابق ص ٥٦ – ٥٨.

حدتها؛ فإننا نجد نفس الروح لدى مستشرق إنجليزي معاصر هو «Julian Baldick» الذي درس المصادر الأجنبية لنشأة التصوف الإسلامي في كتاب صدر حديثًا[١] له بدأه بالهجوم على من يرون أن التصوف الإسلامي قد انبثق من القرآن الكريم، ويرى J.Baldick أن نجاح هذا الاتجاه يرجع بشكل أساسي إلى تبني المستشرق الفرنسي المعروف لويس ماسنيون (١٨٨٣-١٩٦٢م) له، وجعل هذا مبررًا للهجوم على ماسنيون الذي قوبلت آراؤه في موضوعات أخرى عدا التصوف الإسلامي بالرفض؛ لذلك فليس من المستغرب أن ينتقد اليوم جهوده في دراسة التصوف الإسلامي، والرأي الذي يتقدم به ضد ماسنيون هنا، هو أن التصوف الإسلامي قد انبثق من المسيحية الشرقية بصفة خاصة، ثم يشرح J.Baldick وجهة نظره قائلًا: هذا الرأي (أن التصوف الإسلام قد انبثق من المسيحية الشرقية قد أسيء فهمه، وغالبًا ما أسيء تفسيره، كما لو كان اقتراحًا بأن المسلمين بعد تلقيهم الديانة الجديدة من محمد، اتصلوا بالمسيحيين واستعاروا منهم التصوف، وعلى العكس فإنه يرى أن الإسلام قد استغرق وقتًا أكثر مما كان يفترض عادة ليطور نفسه، وخلال عمليات التطور البطيئة هذه، استخدمت المواد المسيحية في بناء الجانب الصوفي من الدين، والتي أصبحت تعرف باسم «التصوف»[٢].

ويذكر «جوليان بلديك» أن اهتمامًا كبيرًا يجب أن يعطى للمسيحية الشرقية- وفي السنوات الأخيرة قد اكتسبت وجهة النظر الرامية إلى أن التصوف الإسلامي قد انبثق بشكل خاص من الروحية المسيحية[٣] وزنًا كبيرًا بين العلماء ثم يذكر أمثلة كثيرة على تأثر التصوف الإسلامي بالمسيحية، لا تخرج في مجملها عما ذكره المستشرقون السابقون، وإن كان «جوليان» قد

(١) J.Baldick أستاذ في جامعة لندن، وكتابه هو:
Mystical Islam: An Introduction to Sufism, I.B.Tauris, London, 1989.
(2) p.9.
(3) Ibidm, p.15.

حاول أن يستخدم طريقة حديثة في التحليل تستند مرة إلى تحليل الأصل اللغوي للكلمات مركّزًا على جذورها في السريانية والعبرية.

ويرى أنه ينبغي أن ننظر إلى الأبوة المسيحية لملامح أو قسمات التصوف الإسلامي على مستوى المبدأ والتطبيق، ومن ذلك:

- كلمة «صوفي» ذاتها التي طالما نظر إليها على أنها تعكس التأثير المسيحي باعتبارها مشتقة من «الصوف» الذي كان رهبان النصارى يصنعون منه ملابسهم، وقد أخذ منهم أوائل الصوفية المسلمين؛ كما أن الخرقة التي استعملها الصوفية قد كانت معروفة في المسيحية قبل الإسلام.

- الفكر أو التأمل في الله Contemplation of God للحصول على التقدم الروحي للصوفي عبر مراحل منظمة متسلسلة (منازل السائرين).

لوحظ أن بعض الصوفية يميل إلى:

- تعذيب الجسد Mortification of the Flesh.

- وتفضيل الفقر على الغنى.

- ترديد صلوات ودعوات خاصة أي الأوراد والأذكار والوظائف الصوفية.

- ويقتبس «بلديك» من Arthur Voobus (أكبر مؤرخ للزهد المسيحي في سوريا والعراق وإيران) تأكيده على فكرة (الميثاق بين الله والإنسان Covenenat between God and Men) والتي نجد تأثيرها كبيرًا على التصوف الإسلامي الكلاسيكي.

- ثم يحاول تفسير عدم ظهور «القديسة Sainthood» في التصوف الإسلامي بقول Voobus إن كلمة «قديس Saint» في اللغة السريانية مرتبطة باحتقار الجانب الجنسي للإنسان، ومن هنا كان تقدير الروحية

المسيحية للعزوبة Celibacy في الوقت الذي لا يفضل فيه المسلمون مبدأ العزوبة، ولهذا السبب فإنهم لم يتبنوا مبدأ القديسة بمعناه المسيحي.. وتبنوا مبدأ «الولاية» بالمعنى الروماني فكرة التابعية Clienthood التي كانت سائدة في بلدان الإمبراطورية الرومانية آنئذ.

- ويرى أن الذكر- بمعنى تذكر الله Remembrnce of God- الذي يلعب دورًا عظيمًا في التصوف مستمد من المسيحية التي انحدر إليها من الفلسفة الرواقية عبر اللغة اليونانية، ومنها إلى العبرية.

- ويرى هذا الباحث أن فكرة (الملامة) لدى الصوفية قد جاءتهم من المسيحية السورية المبكرة، وأن مبدأ الملامة قد تردد في أعمال «إسحاق المنسوب إلى نينوي» أهم كاتب صوفي في العراق في القرن السابع، والذي يمثل الكنيسة النسطورية التي اقتربت بتأكيدها على بشرية عيسى- من رفض الإسلام لألوهية عيسى، وتمتعت بعلاقات جيدة مع المسلمين الأوائل.

- ويرى أن المتصوفة المسلمين قد أخذوا فكرتهم في التوكل على الله والثقة به لكسب القوت من رهابنة المسيحية.

- ويعوّل على شخص إسحاق هذا في طبع التصوف الإسلامي بطابع مسيحي في نواح مختلفة على رأسها فكرة إسحاق هذا عن المستويات الثلاثة وهي:

١- الجسد.

٢- النفس الدنيا Lwer Soul.

٣- النفس العليا أو الروح Higher Soul.

وهذا الثالوث معروف لديه، وقد ذكر ثلاث مراحل يقطعها الصوفي للوصول وهي:

١ـ التوبة. ٢ـ التطهر. ٣ـ الكمال والتمام.. ثم يشرح هذه الأعمال، ويعلق قائلًا:

وبنفس الطريقة يميز التصوف الكلاسيكي بين مراحل متعددة لرقي الصوفي من القاع إلى القمة. ويرى «بلديك» أن رفض التيار الصوفي العام لفكرة بعض الصوفية «إسقاط التكاليف» عن الصوفي الكامل أو الواصل، هذه الفكرة شرحها إسحاق من قبل وعارضته الفرقة المسيحية التي نادت بها[١].

ثم ينتقل «بلديك» إلى بحث تأثير المسيحية اليهودية[٢] Jewish Christianity على نشأة التصوف الإسلامي، فيذكر أن فرقة مسيحية يهودية اسمها الأبيونية Ebionites أي: «الفقراء»، وأن هؤلاء قد سكنوا شمال العالم العربي في سوريا، وقد مارسوا تأثيرًا كبيرًا على تطور الإسلام نفسه في مرحلته الأولى... ويبدو أن المسلمين قد تبنوا ممارساتهم وأفكارهم معًا، ويرى «بلديك» أن دراسة «المسيحية اليهودية» يعطي أملًا كبيرًا في الوصول إلى جذور التصوف الإسلامي، بل الوصول إلى أصول الإسلام ذاته[٣].

ويذكر «بلديك» أن المسيحية اليهودية» وليس الفرقة الأبيونية وحدها قد تبنت خلال القرون القليلة الأولى عددًا من المواقف تبناها الإسلام فيما بعد؛ مثل الإقرار بالشريعة اليهودية في الشئون الدينية، ومثل تأكيد فريضة الختان، ورفض دعاوى القديس بولس، والاعتقاد بأن عيسى كان المسيح المبشر به على أنه بشر وليس ابنًا لله، والإيمان بأن آدم كان نبيًّا، والحرص على الوضوء قبل العبادة وبعد الاتصال الزوجي، ومثل تأكيدهم على رفض العزوبة والحث على الزواج[٤].

(1) Mystical Islam, pp.15 -18

(٢) يقصد بالمسيحية اليهودية: تقديس الشريعة اليهودية مع الاعتراف بعيسى المسيح .

(3) Ibid p.9- 18.

(4) Ibid. p.19.

ثم ينتقل «بلديك» إلى مناقشة أثر المدرسة الأفلاطونية الجديدة الفلسفية على نشأة التصوف الإسلامي بواسطة المسيحية التي تأثرت إلى حد كبير بهذه الفلسفة إلى درجة التماثل أو التطابق، وبواسطة المترجمين من المسيحيين الذين نقلوا الفلسفة اليونانية إلى اللغة العربية وهكذا فقد تأثر الفكر الصوفي الإسلامي بالأفلاطونية الجديدة والمسيحية معًا[١].

ويلمس «بلديك» أثر المدرسة «الكلبية Cynics» على التصوف الإسلامي، تلك المدرسة التي تشربتها الرهبنة المسيحية من قبل، ويرى « بلديك» أن الأفضل أن يسمى خلفاؤهم في العالم الإسلامي «الدراويش» وليس المتصوفة، وهؤلاء قد عزلوا أنفسهم عن الصوفية بالتحلل العلني من أحكام الشرع الإسلامي، ويرى أن فكرة الملامتية الصوفية قد استمدتها المسيحية من المدرسة الكلبية قبل أن تعبر إلى التصوف الإسلامي[٢].

ويفترض «جوليان بلديك» أن تكون أصول المدرسة الكلبية في «الشامانية Shamanism»[٣] أي الموروث الديني القديم لمنطقة وسط وشمال آسيا التي تتميز باعتمادها على السحر وإنزال المطر وطيران «الشامان Shaman» الكاهن السحري في السماوات، والمشكلة الوحيدة أن كلمة الشامانية اعتاد الباحثون على أنها تعني نمطًا من الديانة وجدت في كل أنحاء العالم. وينتهي «بلديك» إلى القول بأن هناك افترضًا بأن تكون الشامانية قد أثرت على التصوف في بداية نشأته.. في الوقت الذي هو نفسه يذكر أن الكتّاب الغربيين المعاصرين يشكون في تأثير هذه الديانة على نشأة التصوف أو تطوره. ثم يحاول «بلديك»

(1) Ibid p.20.

(2) Ibid p.21.

(٣) الشامانية: دين بدائي يستخدم السحر لمعالجة المرضى ولكشف المخبأ وللسيطرة على الأحداث؛ وهي من أديان شمالي آسيا وأوروبا وبعض هنود أمريكا الحمر، وتؤمن هذه الديانة بوجود عالم محجوب هو عالم الآلهة والأرواح والشياطين وأن هذا العالم لا يستجيب إلا للشامان (الكاهن).

ربط «الشامانية» هذه بالغنوصية[١] ويذكر أنها هي التي عرفت في القرآن باسم الصائبة Sabians، وقد كان هذا النشاط الغنوصي مرتبطًا «بالمسيحية اليهودية» التي كانت منتشرة في شمال العالم العربي قبل الإسلام، ثم يذكر أن «الديانة الغنوصية» الرئيسية هي المانوية Manichaenism التي أثرت على المسيحية قبل الإسلام، وقد كان لها تأثيرها على التصوف الإسلامي بطبيعة الحال[٢].

واضح من هذا العرض أن آراء «جوليان بلديك» التي يذكرها قرب نهاية القرن العشرين عن مصدر التصوف الإسلامي[٣] لا تخرج البتة عن الخط العام في القرن التاسع عشر الباحث عن مصادر أجنبية تأثر بها التصوف الإسلامي، ويكاد يكون رأي «بلديك» هذا نشازًا بين آراء أكثر المستشرقين اليوم فيما يتعلق بهذه القضية.

التعليق:

يمكننا أن نعلق هنا على أصحاب هذه النظرية بما ذكره «أربري» معلقًا به على «بلاسيوس»؛ حيث قال: «إن أحد الأمور التي تبرهن على التحيز في

---

(١) الغنوصية: تلك الحركة السرية التي ظهرت في القرن الثاني وتميزت بتأكيدها على العرفان الذي يتمتع به خلاصة الخاصة فحسب، وتتأسس تعاليمها على فكرة أن في الإنسان نفحة من النور الإلهي سجينة هذا الجسد المادي.

(٢) السابق ص ٢١-٢٣.

(٣) نظرًا لأن «بلديك» كان حريصًا على جعل مصدر التصوف الإسلامي في (المسيحية الشرقية) فإنه لم يوافق على أن الديانة الفارسية الزاردشتية أو المزدكية Mazdaism قد كان لهما تأثير على نشأة التصوف الإسلامي لأنهما كانا في حالة ضعيفة جدًّا عند ظهور الإسلام، وكانا يعانيان فقرًا مدقعًا في الجانب الروحي، كما أنه لم يوافق على أن التصوف قد نشأ بسبب ردة فعل عنصرية آرية أو هندوأوروبية ضد الفاتحين العرب وديانتهم السامية. ص٢٣. كما أنه رأى أن نظرية «المصدر الهندي» مثيرة للجدل، وأن تأثير الهند لم يكن في البداية، ولكن جاء عبر القرون وتمثل في الأساليب التأملية الصوفية Meditational techniques، وفي طريقة مراقبة الأنفاس Breath Control التي عبرت من المسلمين إلى المسيحية الشرقية، وبعض طرائق العبادة، واستعمال المسيحية Rosary وعلى كل حال فإن التأثير الهندي في الأفكار والمبادئ الصوفية لم يكن ملحوظًا.

دراسة المستشرقين والذي أخشى أن يكون قد فعله عدد غير قليل منهم، هو أن كل ما يتصورونه أمرًا حسنًا في الإسلام يرجعونه إلى مصدر أجنبي، ويجب عندهم أن يلتمسوا له أصلًا أو آخر غير إسلامي، وليست توجد صورة غير أمينة للبحث العلمي أكثر سوءًا من هذا التعصب الطائفي الأعمى»[(١)].

هذا التعصب والبعد عن الأمانة في بحث مصادر التصوف الإسلامي- كما ذكر الأستاذ أربري- كان سمة عامة أو قاسمًا مشتركًا بين عدد غير قليل منهم.

أما الأستاذ الدكتور مصطفى حلمي فيرى أن «ما يزعمه بعض المستشرقين من أن الفقر والزهد في الدنيا.. والذكر أمور أخذها الصوفية المسلمون عن النصرانية» فذلك ما لا سبيل إلى موافقتهم عليه، لا سيما أن من آيات القرآن الكريم وأحاديث النبي ﷺ ما يدل دلالة واضحة قوية على أن لهذه الأمور مصدرًا إسلاميًّا صريحًا»[(٢)].

لا ريب أن الروح العامة في القرآن والسنة تحث على التقلل من متاع الدنيا والتزهيد في التنافس عليها والتهالك على ملذاتها، يقول الله- عز من قائل سبحانه:

﴿ ٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا ٱلۡحَيَوٰةُ ٱلدُّنۡيَا لَعِبٞ وَلَهۡوٞ وَزِينَةٞ وَتَفَاخُرُۢ بَيۡنَكُمۡ وَتَكَاثُرٞ فِي ٱلۡأَمۡوَٰلِ وَٱلۡأَوۡلَٰدِۖ كَمَثَلِ غَيۡثٍ أَعۡجَبَ ٱلۡكُفَّارَ نَبَاتُهُۥ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَىٰهُ مُصۡفَرّٗا ثُمَّ يَكُونُ حُطَٰمٗاۖ وَفِي ٱلۡأٓخِرَةِ عَذَابٞ شَدِيدٞ وَمَغۡفِرَةٞ مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضۡوَٰنٞۚ وَمَا ٱلۡحَيَوٰةُ ٱلدُّنۡيَآ إِلَّا مَتَٰعُ ٱلۡغُرُورِ ﴾[(٣)].

---

(١) يقول Arberry:

«This is one thing to argue tendentiously. as I fear not a few nonmuslim have done that all that in their view is good in Islam is of forign origin and must be traced to one or another non – Islamic sourcis. It's not so much honest scholarship. As the worst form of the sectarian bigotry. «An Introduction.. p.33»

(٢) الحياة الروحية في الإسلام ص٦٠-٦١.

(٣) سورة الحديد. ٢٠.

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّ وَعۡدَ ٱللَّهِ حَقّٞۖ فَلَا تَغُرَّنَّكُمُ ٱلۡحَيَوٰةُ ٱلدُّنۡيَاۖ وَلَا يَغُرَّنَّكُم بِٱللَّهِ ٱلۡغَرُورُ ﴾[١].. إلى آيات كثيرة جدًّا. أما الأحاديث الشريفة فمنها قوله ﷺ: «لو كان لي مثل أحد ذهبًا لسرني ألا تمر علي ثلاث ليال ما عندي منه شيء إلا شيء أرصده لدين»[٢].

«الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر»[٣].

«إن مما أخاف عليكم من بعدي ما يفتح عليكم من زهرة الدنيا وزينتها»[٤].

هذا عن الزهد، أما ما يتعلق بالفقر؛ فإن حياة الرسول الأمين مثال للتعفف عن الغنى وإيثار الفقر الاختياري عليه، لقد انصرف- ﷺ- عن المال والمتاع والحياة.. وكان في ذلك قدوة وأسوة لأصحابه وأتباعه «ومن هنا لم يكن صحيحًا قول جولدزيهر إن مدح الفقر وإيثاره على الغنى، كان من العناصر النصرانية التي تسربت إلى الحديث»[٥].

وبشأن الذكر فإن هناك فيضًا من الآيات والأحاديث تحث المؤمنين وتستجيش هممهم وتستنهض عزائمهم ليذكروا الله ذكرًا كثيرًا، وتعظم من شأن الذكر والذاكرين، ومن هذه الآيات قول الحق تبارك وتعالى ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱذۡكُرُواْ ٱللَّهَ ذِكۡرٗا كَثِيرٗا ﴿٤١﴾ وَسَبِّحُوهُ بُكۡرَةٗ وَأَصِيلًا ﴾[٦].

---

(١) سورة فاطر.٥.

(٢)رواه الشيخان.

(٣) رواه مسلم.

(٤)رواه الشيخان.

(٥) الحياة الروحية ص٦٢.

(٦) سورة الأحزاب.٤١ – ٤٢.

﴿ فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ ﴾[١].

ويقول الرسول ﷺ: «يقول الله تعالى: أنا عند ظن عبدي بي، وأنا معه إذا ذكرني، فإن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي، وإن ذكرني في ملأ، ذكرته في ملأ خير منه»[٢]. «وإن لله ملائكة سيارة فضلاء، يتبعون مجالس الذكر فإذا وجدوا مجلسًا فيه ذكر قعدوا معهم، وحف بعضهم بعضًا بأجنحتهم حتى يملأوا ما بينهم وبين السماء الدنيا»[٣].

أمّا مسألة الحب الإلهي والقول بإنها من التأثر المسيحي في التصوف وتوظيف بعض النصوص أو الإشارات التي وردت في بعض الكتب الصوفية مثل «قوت القلوب لأبي طالب المكي»[٤] في خدمة هذا الغرض، فذلك أمر دونه خرط القتاد كما يقال؛ لأن القرآن الكريم والسنة المطهرة حافلان بالنصوص الصريحة التي تدل دلالة بينة على أن هذه النظرية الصوفية الكبرى مأخوذة من الإسلام نفسه، بحيث يكون التماسها في المسيحية تكلفًا لا معنى له[٥].

ولقد تحدث كل من ديلاسي أوليري ونيكلسون عن بعض الصلات التي نشأت بين زهاد مسلمين ومسيحيين، وقد وقع هذا بالفعل، لكن هذه الصلات نفسها يمكن أن ترد إلى مصدر قرآني[٦]، حيث امتدح الله تعالى أحوال بعض الرهبان مثل مودتهم للمؤمنين، وتواضعهم، وإذعانهم للحق،

---

(١) سورة البقرة . ١٥٢.

(٢)رواه الشيخان البخاري ومسلم.

(٣) رواه مسلم.

(٤) قوت القلوب، للمكي، جـ ٣، ص ٨٢ طبعة مصر سنة ١٣٣٢هـ

(٥) قارن: الحياة الروحية في الإسلام ص ٦٤، ٢٧، ٢٩- ٣٠، و«مدخل إلى التصوف الإسلامي» ص ٢٩، ص٥٩- ٩١.

(٦) د. التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص ٢٩، وقارن: الحياة الروحية ص ٦٠.

قال تعالى: ﴿ لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ ٱلنَّاسِ عَدَٰوَةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلْيَهُودَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُواْۖ وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّا نَصَٰرَىٰۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ ﴿٨٢﴾ وَإِذَا سَمِعُواْ مَآ أُنزِلَ إِلَى ٱلرَّسُولِ تَرَىٰٓ أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ ٱلدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُواْ مِنَ ٱلْحَقِّۖ يَقُولُونَ رَبَّنَآ ءَامَنَّا فَٱكْتُبْنَا مَعَ ٱلشَّٰهِدِينَ ﴾[١].

ومع ذلك فنحن لا ننكر تأثر بعض الصوفية المتفلسفين بالمسيحية، على نحو ما نجد عند الحلاج[٢] الذي استخدم في تصوفه اصطلاحات مسيحية كالكلمة واللاهوت والناسوت وما إليها، ولكن هذا لم يظهر إلا في وقت متأخر (أواخر القرن الثالث الهجري) بعد أن كان زهد الزهاد قد استقر في القرنين الأول والثاني الهجريين وأصبح دعامة لكل تصوف لاحق. أي أن مذاهب الصوفية ترجع في أصلها إلى مصدر إسلامي؛ غير أنها بمرور الزمن، وبحكم اتصال الأمم، واحتكاك العقائد، داخَلَها شيء من التأثير المسيحي أو غير المسيحي، فظن بعض المستشرقين خطأ أن الصوفية أخذوا أول ما أخذوا عن المسيحية»[٣].

والرأي عند «العلامة محمد إقبال» أنه لا يمكن لفكرة ما أن تستحوذ على روح شعب من الشعوب ما لم تكن- على نحو ما- ملكًا خاصًّا لهذا الشعب، وربما استطاعت المؤثرات الخارجية أن توقظ روح شعب من سباتها العميق، لكن تلك المؤثرات لا تستطيع أبدًا أن تخلق تلك الروح من العدم[٤]،

---

(١) سورة المائدة/ ٨٢ – ٨٣.

(٢) رأي نيكلسون أن الحلاج قد وجد في عيسى وليس في محمد المثال الكامل للرجل الذي وصل إلى مقام القرب (فكرة الشخصية ص ١٣٤).

(٣) مدخل إلى التصوف الإسلامي ص ٢٩-٣٠، وقارن: الحياة الروحية في الإسلام ص ٦٤ – ٦٥.

(٤) العلامة محمد إقبال: تطور الفكر الفلسفي في إيران، ترجمة، د. حسن الشافعي ود. السعيد جمال الدين، ص ٨١ طبعة ١٩٨٩م، الدار الفنية للنشر والتوزيع بمصر..

وهـذا ما يمكن أن يقال بشأن دعوى نشأة التصوف الإسلامي معتمدًا أساسًا على مصادر أجنبية كما ذكرنا في الصحف السالفة. وقد لخص الدكتور قاسم غني مجمل هذه الآراء المطروحة ثم علق عليها قائلًا: إن الصوفية يرون أن من الإهانة والاحتقار لأنفسهم أن تكون أقوالهم ومعتقداتهم وأفعالهم مقتبسة من الوثنيات اليونانية أو الهندوسية، أو البوذية أو أن تكون تقليدًا للمسيحية[١].

(١) د. قاسم غني: تاريخ التصوف في الإسلام، ترجمة صادق نشأت، ج ١ ص ١٤-١٥، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٧٠م.

ثالثًا: تأثير الفكر الهندي على الفكر اليوناني وعلى المسيحية

وجد كثير من المستشرقين في المسيحية مصدرًا لنشأة التصوف الإسلامي على النحو الذي ناقشناه من قبل؛ ويجدر بنا أن نقف هنا عند بعض النظريات الغربية والشرقية التي يرى أصحابها أن الفكر الهندي قد عبر إلى المسيحية ورهبانيتها وتصوفها بواسطة الفلسفة اليونانية والمذاهب الغنوصية.

يقر العلماء مثل Rufus Jones في كتابه: Flowering of Mysticism بأن «الأبوة الحقيقية للتصوف الغربي تكمن- وبكل ما في الكلمة من معنى- في الأفلاطونية الجديدة». ويؤكد الباحث Walter Stace ذلك المعنى بقوله: إن أفلوطين الذي تنتهي إليه أبوة التصوف المسيحي- رغب في أن يشرب من المنبع (أي من منبع الفكر وهو الفكر الهندي في رأيه) ومن ثم اصطبغ تصوفه بالصبغة الهندية[١].

والواقع أن الفكر الفلسفي الديني الهندي قد أثر في الفكر اليوناني ممثلًا في الفلسفة الرواقية والأفلاطونية الجديدة على التحديد. ولكي نستبين مسالك الأفكار أو مساربها فإن الأمر يقتضي الوقوف عند بعض النظريات العلمية في هذا الصدد: فقد سئل سوامي القديس الهندي Swami vivek ananda عن تأثير الفلسفة الهندية على اليونانيين فأجاب بأنها أثرت على فيثاغورث والإسكندرانيين، وذكر سوامي أن فيثاغورث قد تأثر بفكر مدرسة Sankhya الهندية خصوصًا[٢].

---

(1) «Pltinus is in the fullest sense the father of the western Mysticism», See: IslamicSufism p.118.
«Plotinus wished to drink at the source. His mysticism has a marked Indinan tinge». W.Stace the Teachings of the Mystics. Pub. By the new American Lib.

(2) Selections from Swami Vivekananda, Calcutta 1981, pp.90 -91.

ومن أفكار الفلسفة الرواقية(١) أنها ترى:

١ـ أن الله هو القوة التي تخلق وتحفظ وتنسق بين الأشياء.

٢ـ أن «Logos» أو العقل الإلهي حل في العالم بأمر منه.

٣ـ في كل إنسان شرارة من هذا الـ «Logos».

٤ـ أنها تدعو إلى الزهد والتقشف، وتدعو إلى السعادة في عالم طغى فيه الشر والبلاء.

٥ـ على الإنسان- حتى يسعد- أن يعيش حسب قوانين الطبيعة ولا يخالفها.

٦ـ يؤمنون بوحدة الوجود، فهم Monists، ولا يوجد لديهم فرق من حيث الصفة بين الله والعالم؛ إلا من حيث إنه فقط قوة الخلق في الكون.

٧ـ أن الله روح عاقلة بدون شكل محدد؛ لذا فهو يتشكل كما يشاء.

٨ـ أن المسير الأبدي للكون دوراني: يبدأ بلوجوس أو النار الخالقة، ثم خلق وتنظيم العناصر الأربعة (الماء والنار والهواء والتراب) ومنها يأتي الخلق وينتهي المسير بحريق هائل في كل دورة، وهكذا يتجدد اللوجوس والخلق إلى الأبد.

٩ـ يؤمنون بالتسامي الروحي: من النبات- إلى الحيوان- إلى الكائنات العاقلة في الأرض- إلى الآلهة في السماء(٢).

وما يهمنا هنا هو أن نلحظ التشابه الكبير بين هذه الأفكار الرواقية وبين الفكر الهندي، ألم يقل الهنود: إن أصل كل الأشياء هو Brahman وهو نفسه الذي يحفظها وهي تنتهي إليه في النهاية. وأن «Hiranya gabha» هو الروح

---

(١) مؤسسها Zeno (الذي كان يدرس في أثينا (٣٣٦ - ٢٦٣ق.م).

(2) See: «The Encyclopedia of Philosophy ed. Paul Edwards Macmillan New York vol. 7, pp.22, and also: N.Perrim and D.C.duling: «The New Testemen An Introduction», New York, 1982, pp 1- 15.

Also see Long A.A. «Hellinistic philosophy: Stoics Epicureans Sceptics» New York, 1974.

Also see. Nock Essays on Religions and the Ancient World Harvardm, 1972.

العالمية أو «Logos» الذي جاءت كل الأشياء بواسطته، وأني راهما هو أيضًا Atman أي النفس التي في داخل كل حي وإذا عرف الإنسان حقيقتها يجد السعادة، ويتوحد مع المطلق، وإنهم يعيشون حياة التقشف والزهادة لتتخلص نفوسهم من الأجساد.

وهم يؤمنون كذلك بمفهوم «Rta» أو النظام في الكون، وأن على الإنسان أن يعيش حسب هذا الناموس. ومعروف أنهم يؤمنون بوحدة الوجود، وأن كل الأشياء مظاهر للمطلق الواحد، كما أنهم يؤمنون بالمسير الدوراني للكون؛ حيث يدمر في النهاية كل دورة ويخلق من جديد(١).

أما فيما يتعلق بالأفلاطونية الحديثة، فقد كان مؤسسها أفلوطين (٢٠٥ ـ ٢٧٠م) قد ألم بفلسفة الهند وفارس وأفلاطون، وأنه جمع في فلسفته عناصر من كل المذاهب الفلسفية والدينية اليونانية، والشرقية إلى السحر والتنجيم والعرافة، وأنه قصد إلى إشباع تطلعات الإنسان الروحية والعقلية معًا(٢)، ومن أفكار الفلسفة الأفلاطونية الحديثة التي تهمنا هنا:

١ ـ أن وجود العالم قائم على الواحد وهو علة العلل، والمبدأ الأول فوق كل تفكير وكل وجود، وهو بلا شريك على الإطلاق، ولا يمكن إدراكه أو وصفه إلا بالخير المطلق.

٢ ـ صدور الأشياء عن الله بطريق الفيض Emanuation.

٣ ـ يتحقق كمال الإنسان بتجرده عن الجسد واندماجه بالواحد.

٤ ـ فاض «Nous» العقل الإلهي من الواحد، وفاضت منه النفس الكلية.

---

(١) ومقدمة ترجمة راداكرشنا للأوبانيشاد Radha Krishna, «Eastern Religion and Western Thought»

(2) See: A History of Philosophy, by Frederick Copleston, London, 1946, vol.1p.463. Also The Encyclopedia of philosophy, vol. 5.pp.473- 475.

٥ـ آمن أفلوطين بتناسخ الأرواح، وقال: إن لم نحصل على الطهر فلابد من الحياة كرة أخرى[١]. ويقول أفلوطين في الكتاب الذي نسبه المترجمون خطأ لأرسطو، وأعني به كتاب «أتولوجيا» أو كتاب «الربوبية»: إني ربما خلوت بنفسي، وخلعت بدني جانبًا، وصرت كأني جوهر مجرد بلا بدن، فأكون داخلًا في ذاتي: راجعًا إليها، خارجًا من سائر الأشياء، فأكون العلم والعالم والمعلوم جميعًا، فأرى في ذاتي من الحسن، والبهاء والضياء ما أبقى له متعجبًا بهتًا، فأعلم أني جزء من أجزاء العالم الشريف الفاضل الإلهي، ذو حياة فعّالة؛ فلما أيقنت بذلك ترقَّيت بذاتي من ذلك العالم إلى العالم الإلهي، فصرت كأني موضوع فيه متعلِّق به، فأكون فوق العالم العقلي كله، فأرى كأني واقف في ذلك الموقف الشريف الإلهي، فأرى هناك من النور والبهاء ما لا تقدر الألسن على صفته ولا تعيه الأسماع»[٢].

والنفس هي محور البحث في كتاب الربوبية.. والنفس تقع عنده في وسط مراتب الوجود؛ من فوقها الله والعقل، ومن تحتها الطبيعة والمادة؛ وهي تفيض من الله على العقل، وبتوسط العقل تفيض على المادة، فتحل في الجسم، ثم تعرج إلى مكانها؛ وهذه هي الأطوار الثلاثة التي تنقب فيها حياة النفس، وتنقلب فيها حياة العالم.

والمادة والطبيعة والإحساس والتخيل تكاد هنا تفقد كلّ ما لها من شأن؛ فكل الأشياء تستمد وجودها من العقل Nous والعقل ملاك كل شيء، وكل الأشياء فيه معًا، أما النفس فهي عقل أيضًا؛ ولكن ما دامت في الجسم فهي عقل بالقوة، هي عقل تصوّر بصورة الشوق إلى العالم الأعلى، إلى عالم

---

(١) انظر المرجعين السابقين.

(٢) كتاب الربوبية، ص٨ نشرة ديتريصي، برليمن ١٨٨٢ عن (دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة المغفور له الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة، ص٤٦، نشر مكتبة النهضة المصرية، ط الثالثة).

الكواكب، عالم الخير والسعادة الذي يحيا حياة عقلية نورانية، متساميًا عن كل التخيلات والشهوات[١].

ويلخص المفكر الهندي المعروف Radhakrishna معالم التشابه بين هذه الفلسفة وبين الفكر الهندي قائلًا: إن نظرية أفلوطين عن الإله تحظر إدراك أو معرفة هذا الإله، الأمر الذي يجعلها مثل عقيدة يراهما Brahman اللاذاتي أو غير المشخص التي ذكرت في Upanishad [٢]وإن مبدأ «Nous» العقل الإلهي تشبه Ishvara الذاتي، ومفهوم نفس العالم تشبه فرضية Hiranyagarbha وهما الكائنان اللذان يقومان بدور الواسطة التي بها يؤثر الله في عالم الظواهر[٣]. ثم ينقل عن Stutfield [٤] قوله: إن الفكر الصوفي الهندي قد عبر إلى أفريقيا وأوروبا الغربية، وازدهر في الأفلوطينية، ثم انتقل إلى الفكر المسيحي عبر الراهب المتنسك والعرفاني المتمسك بوحدة الوجود المدعو: ديونيسيوس الأريوباغي Dionysus the Areopagite.

لا أحب أن أطيل في هذه النقطة لأني سأدرس أثر الفكر الهندي على الفلسفة الأفلاطونية المحدثة، ثم أثر تلك الأخيرة على المسيحية منذ أن تكشلت على يد بولس الطرسوسي، ثم على يد آباء الكنيسة من بعد.. وقد فصَّل مؤرخو المسيحية ذلك الأمر أحسن تفصيل في عشرات بل مئات

---

(١) أفلوطين: كتاب الربوبية، أو تولوجيا) ص٣، ١٦، ٩٣ عن (دي بور) ص ٤٧ من المرجع السابق، الترجمة العربية.

(2) See: the principal Upanishads Edited with introduction، Text and Notes by S.Radhakrishnan، Oxford Univ، Pers، 1991.

(3) Eastern Religions and Western Thought، p.215، (Oxford 1940).

(4) Mysticism and Catholicism (1925) p.54.

يعالج «راد اكر شنان» في الفصل الخامس والسادس والسابع بين الفكر الهندي والأفلاطونية المحدثة، ثم يدرس العلاقة بين الفكر الهندي والمسيحية وهو يعتمد في بحثه على الدراسات الأكاديمية الغربية.

من البحوث والدراسات؛ وأقتبس هنا عبارة Loisy التي يبين فيها تصور القديس بولس الطرسوسي للمسيح عليه السلام قائلًا(١):

«قد كان عيسى- في نظر بولس- الإله المخلّص، مثله مثل أزوريس Osiris، وأتيس Attis ومترا Mithra، وتم به فداء العالم، وكان يشبه تمام المشابهة كلا من أدونيس، وأزوريس، وأتيس في موته المأساوي، وعودته إلى الحياة وبعثه مرة أخرى بعد الموت.. إنها تصورات منبثقة من مصدر واحد، أو أحلام تنتمي إلى عائلة واحدة أسست على ذات النظرية بتصور مشابه(٢).

ثم يعقد العلماء مقارنة مفصلة بين نظرية Logos الهلينية وفكرة «الكلمة» المسيحية ويكشفون عن التطابق بينهما، ثم يدرسون أفكار بولس الطرسوسي اللاهوتية دراسة مقارنة مع الفكر الفلسفي الهلّيني والغنوصي، ويخلصون إلى أن هذا الأخير كان مصدرًا أساسيًّا اغترف منه بولس أصول لاهوته(٣). ثم جاء القديس يوحنا والقديس جيمس ومن بعدهم كل من بسيليدس Basilides وكليمنت Clement وأوريجن Origen وهؤلاء كانوا تلاميذ

---

(1) Loisy, Hebbert Journal, 1917, pp.51 -52

(٢) يلخص «لويزي» المسألة قائلًا:

«These are analogous Conseptions dreems of one familym built on the same theme with similar imagery».p.52

(٣) للتوسع انظر المراجع التالية:

- Edwyn Bevan Hellenism and Christianity.
- «The Myth of god Incarnate», Edited by John Hick.

G.A.Wells, The Influnce of Greek Ideas on Christianity Horper and Row, New York.

- «Western Criticism on Vhristianity in Twenteith Centrry».

رسالة ماجستير أعدتها درخشان أعظم بإشراف كاتب هذه السطور.

«Harnack History of Dogma»

- «Pfleiderer «The Early Christian Conception of Christ»

«عقيدة الألوهية بين الهندوسية والمسيحية» رسالة ماجستير أعدها ـ عيسى ميشانو بإشراف كاتب هذه السطور ـ وانظر مقدمة كتاب

«The Spirit of Islam» by Ameer Ali

مخلصين للفلسفة الأفلاطونية المحدثة، وقد صاغوا نظرياتهم اللاهوتية ومبادئهم العقدية على أصول أفلاطونية محدثة.

ونشير في هذا المقام إلى أن مؤرخي المسيحية يرون أنه كان هنالك منذ البداية أنواع متعددة من المسيحية؛ النوع الأول: «المسيحية اليهودية» وهي ديانة عيسى وحوارييه من بعده، ثم هنالك «المسيحية» وهي الديانة التي أرسى قواعدها بولس الطرسوسي وتلاميذه وتبنّاها أباطرة الرومان فيما بعد وهي التي غلبت وسيطرت وسادت وقبلتها أوروبا؛ لأنها استمدت عناصر مهمة من الفلسفات الهندية والفارسية والغنوصية والهلينية.

«From the stat then there were numerous varieties of Christianity»(1).

يقول المستشرق الإنجليزي المعاصر M.watt: «حقًّا لقد كانت المسيحية ديانة شرقية غزت أوروبا، لكنها هنالك ضُمِّنت amalgamated خلفية إغريقية»(٢) ويجدر أن نشير هنا إلى أن الغنوصية هي جماعات «دينية فلسفية» ظهرت في القرنين الأول والثاني الميلاديين، لها نزعة صوفية باطنية تجمع أو تلفق بين مختلف المذاهب، وتحاول التوفيق بين جميع الأديان، وتمزج الفلسفة بالدين.

ويذكر الأستاذ Paul Johnson في كتابه: A History of Christianity: أن المسيحية قد تحولت إلى التصور الإغريقي عوضًا عن التصور اليهودي، ولقد كانت في الواقع فكرة غنوصية، ويضيف إن أحدًا لم ينجح بعد في وضع تعريف محدد للغنوصية أو معرفة ما إذا كانت هذه الغنوصية قد وجدت قبل المسيحية أو نمت من داخلها.. وإن كان يذكر بعد ذلك أنها الدين العرفاني

---

(1) Paul Johnson, A History of Christinity, Penguin Books, 1984, p44.

(2) M.Watt, Islam and the Integration of Society, London, 1961.

«Christianity an oriental religion had invaded Europe but there it had become amalgamated with Greek outlook. P.268.

وانظر كتابنا عن الاستشراق، ص ١٣٥ وما بعدها.

الذي استخدم الأديان الأخرى كحامل لأفكاره ولقد كانت المسيحية مناسبة جدًّا لهذا الدور.. ويضيف: وهكذا فقد اطبقت الجماعات الغنوصية على المسيحية، وعزمت على قطع صلتها بأصولها التاريخية (اليهودية). وقد قاموا بجعلها هلّينية كما هلننوا Hellenized نحلًا شرقية أخرى[١].

وكما ذكرت من قبل، فقد درس العلماء الغربيون المعاصرون أثر الهلينية والغنوصية على تكوين المسيحية المبكرة وتمكنها من فصلها عن جذورها اليهودية الفلسطينية[٢]، وظهور نوع من المسيحية أصبح مقبولًا أو مفروضًا، ومن ثم أمكن إطلاق وصف الهرطقات Heresis والهراطقة Heretics على تلك المسيحيات الأخرى بما فيها (المسيحية اليهودية) ذاتها وهي التي كان يتمسك بها تلاميذ المسيح في القدس.

والنقطة الجديرة بالإعجاب هي تلك المحاولة العلمية الجسورة التي حاول فيها بعض العلماء تتبع التأثير الهندي على كل من الهلّينية والغنوصية

---

(1) Paul Johonson, Ibid pp.4 -5

(٢) للتوسع في دراسة هذه النقطة؛ نسوق المراجع الآتية:

- E.pagels The Gnostic Paul Gnostic Exegesis of the Pauline Letters pheladelphia, 1975.
- W.Baur Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity, Pheladelphia 1971.
- R.M.Grant Gnosticism and Early Christianity, New York, 1966.
- H.Jonas, The Gnostic Religion, Boston, 1963.
- A.D.Nock, Early Gentiles Christianity and its Hellenistic Background, New York, 1964.
- Essays on Religion and the Ancient worldm, Cambridge, 1972.
- A.H. Armstrong, Gnosis and Greek Philosiphy Gotteyongen, 1978.
- p.perkins, The Gnostic Dialougue, New York, 1979.
- M.smigh, Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark, Cambridge, 1973.
- H.Turner, The Pattern of Christian truth A study in the Relations Between Orthldox and Heresy in the Early Church, London, 1954.

معًا[١]، ومحاولة الوقوف على مسالكه ومساربه للتعرف على أثر هذا الفكر الديني الهندي في المسيحية التي تشبعت بالخلفية الغنوصية الهلينية معًا.

ولقد لخص المفكر المعتزلي الكبير القاضي عبد الجبار (المتوفى سنة ٤١٥هـ) من قبل موقف المسيحية من حيث تشكلها على ضوء الفكر الهليني والغنوصي قائلًا:

«إذا تَبَيَّنْت الأمر وجدت النصارى تروّموا ورجعوا إلى ديانات الروم ولم تجد الروم تنصّروا»[٢].

وأرى- من جانبي- أنه ينبغي في ضوء هذه الحقائق المقررة[٣] أن يعاد النظر في فرضية المصدر المسيحي لنشأة التصوف الإسلامي آخذين في الاعتبار كل ما ذكر آنفًا.

(1) See: E.Conzem, Budhism and Gnosis, Leidenm, 1967.
See also: Radha Krishnan, Easten Religions and Westen Thought, Oxford, 1940.

(٢) القاضي عبد الجبار الأسد آبادي: تثبيت دلائل النبوة، ج ١ ص١٥٨، بتحقيق د. عبد الكريم عثمان، نشر دار العروبة، بيروت ١٩٦٦م.

(٣)ولقد ذكرت الأستاذة Elaine Pagels كثيرًا من الحقائق الموثقة في كتابها المفيد: عن الأناجيل المسيحية الغنوصية «The Gnostic Gospels» (Vintage Books 1981). فهو بحث يجلّي الصلة بين: المسيحية والغنوصية والهلّينية والفكر الهندي القديم، كما يبين الصراع بين المسيحيات المبكرة إلى أن سيطرت مسيحية بولس (الملغمة) بالهلينية والفكر الهندي القديم، والغنوصية على حد تعبير منتجمري واط.

رابعًا: الأثر الإسلامي على التصوف الهندي

لئن كان «ماكس هورتن Max Horten» وقبيله قد رأوا في الفكر الهندي مصدرًا لنشأة التصوف الإسلامي، فإن الأستاذ «أربـري» والمستشرقة الأمريكية «أنيماري شميل» قد ردا عليه بقوة وذكرا أن الاتصال المؤثر للهنود بالمسلمين لم ينشأ إلا في وقت متأخر جدًّا بعد أن كان التصوف الإسلامي قد نشأ فعلًا واستقام عوده.

ولئن كان الأمر كذلك، فإن بعض كبار الأستاذة الهندوس يرون أن الإسلام نفسه هو الذي مارس تأثيرًا نافذًا على ديانة الهند الكبرى الهندوسية وعلى التصوف الهندي. وقد بدأ هذا التأثير الإسلامي يأخذ مكانه ومكانته منذ القرن الثامن الميلادي- القرن الهجري الأول.

ولقد تتبع المؤرخ الهندوسي المعروف Tara Chand في كتابه المعنون[١] «Influence of Islam on Indian Culture» دقائق هذه المسألة وانتهى إلى نتائج بالغة الأهمية؛ حيث يؤكد، وهو الباحث الهندوسي الخبير بتاريخ الهند الثقافي، على العكس مما انقدح في أذهان بعض المستشرقين- أن التصوف الإسلامي هو الذي أثر على تصوف الهنود منذ القرن الهجري الأول، وهو القرن الذي وصل فيه المسلمون العرب إلى شواطئ الهند الجنوبية كتجار ودعاة، وسكنوا في المدن الساحلية الجنوبية في جماعات كبيرة، وقد رحب بهم مواطنوا تلك الموانئ؛ حيث كانت سمعتهم في الفتح والمجد قد سبقتهم وهيأت لهم مكانًا لائقًا في نفوسهم، ثم فتح المسلمون إقليم السند بعد ذلك، ويذكر الأستاذ «Tara Chand» أنه بما أن الإسلام دين دعوة، وكل مسلم داعية، فقد بدأ المسلمون يدعون منذ ذلك الوقت إلى دينهم، ولقد حظي

---

(١) صدرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب سنة ١٩٢٢م والطبعة التي رجعنا إليها صادرة في ١٩٧٩، عن Book Traders Lahore والمؤلف مؤرخ وأستاذ مشهور له في حقل التأريخ لحضارة شبه القارة الهندية.

المسلمون- الذين انتشروا بسرعة على طول الشواطئ الغربية للهند وشكّلوا جاليات كبيرة متميزة في كل شيء يتعلق بعقائدها وعبادتها وسلوكها- بالاحترام والتقدير، ومنذ ذلك الحين نما التأثير الإسلامي بسرعة متزايدة[١]، ويرى الأستاذ «تارا» أن تطورًا كبيرًا قد حدث لديانات الهند في جنوب شبه القارة، ولم يكن تطورًا ذاتيًا، كما لم يكن لأي عامل أجنبي أي علاقة بذلك اللهم إلا للتأثير الإسلامي، أما مسألة التأثير المسيحي على تطور الهندوسية فلم يكن له إلا أثر محدود للغاية، أو لم يكن للمسيحية أثر البتة[٢].

ويلاحظ مؤرخو الهند أن شمال الهند كان هو المنطقة المتطورة المتقدمة المؤثرة التي أنتجت الحركات الدينية الهندية الكبرى مثل البوذية Budhism والجينية Jainism والمدارس الفلسفية والنِّحل والمذاهب المختلفة. ومنذ القرن الثامن الميلادي وحتى الخامس عشر حدث تغير كبير إذ فقد الشمال قيادته وانتقلت المبادرة والفاعلية إلى الجنوب الذي أصبح منذ ذلك التاريخ موطن الإصلاح الديني؛ حيث شرع أتباع فشنو Visnu وشيفا Siva ينشئون مدارس Basava، وأقام كل من شانكارا Sankara ورامنوجا Ramanuja وباشوا Basava وغيرهم أنساقهم الفلسفية الصوفية، وقد انتقل تأثير هذه الحركات الإصلاحية من الجنوب إلى الشمال بواسطة رامننداا Ramananda تلميذ رامنوجا Ramanuja .

ونذكر باختصار أن مدارس البكتي Bhakti الصوفية الهندية تركز على أن العلاقة بين الله والعبد يجب أن تتكثف في الحب المتبادل، وأنه بالحب وحده يصل الإنسان إلى الله ويشهد جمال ذاته، وأن الزهد والعبادة والصوم دون محبة غير مثمرة أو مصلة إلى شيء؛ لذلك تعرف هذه المدارس الصوفية بديانة

(١) ص ٣٢-٣٣ - ٣٧.
(٢) ص ٤٣.

الحب أو المحبة، ويرجع «تارا تشند» هذا إلى التاثير الإسلامي غير المباشر على مصلحي الهنادكة.

أمّا المصلح الديني والصوفي المتفلسف «شنكارا» فقد ولد في الوقت الذي كان المسلمون قد حققوا فيه نجاحًا ملموسًا بإقناعهم ملك الإقليم بالدخول في الإسلام، كما أنه قد نشأ على مقربة من الميناء؛ حيث ترسو السفن القادة من المنطقة الإسلامية ويذكر الأستاذ «تارا تشند» أن تأسيس هذا الاتجاه التوحيدي الذي نادى به «شنكارا» قد تلقى دفعة قوية من ظهور الدين الإسلامي الذي يلتزم التوحيد التزامًا لا مساومة عليه، كما أن الحقيقة القائلة بأن الهندوسية قد تشربت عددًا من العناصر الإسلامية خلال اتصالها المباشر بالإسلام تبقي فوق الشك فيها.

وكذلك فإن المصلح «رامنوجا Ramanuja» قد جاء في الوقت الذي كانت الجماعات الإسلامية قد استقرت بالفعل على شاطئ كورومندال في جنوب الهند، وكان صوفيتهم وأولياؤهم مثل Nisar Wali يبشرون بالإسلاميين الهندوس، وقد دخل عدد كبير منهم في الإسلام، كما أن ملوك الهندوس قد منحوا أهم المسلمين أراضي لإقامة مساجد عليها[١].

لقد عرف «رامنوجا» الله بصفاته الحسنى، واصطبغت عبادته بالإيمان والحب، وقد أظهر رغبة في فتح أبواب الديانة للطبقات التي كانت محرومة منها من قبل في الشريعة الهندوسية.

ولقد أخذ الحب مكانه- لديه- ليس فقط بين الله والإنسان، ولكن بين الإنسان وأخيه الإنسان، كما أن المناقشات الميتافيزيقية لجماعة- «رامنوجا» حول طبيعة الله والإنسان قد استلهمت في معظم الحالات مناظرات ومناقشات علماء المسلمين.

---

(١) انظر كتاب

Influence of Islam on Indian Culture Tara Chand Chap. Hindu Reformers of the South, pp.82 -112.

وذكر الأستاذ T.Chand أن خصائص أخرى مؤكدة في الفكر الهندي منذ القرن التاسع فصاعدًا تشير بقوة إلى التأثير الإسلامي. كما أن هذه التأكيدات المتزايدة على التوحيد، والعبادات المشبوهة بالعاطفة، والتسليم الذاتي لله (Prapatti)، وتوقير الشيخ المربي Guru bhakti، علاوة على انحلال نظام الطبقات الصارم، وعدم التمييز في العبادة، بين الناس، كل هذه آيات على مدى التأثير الإسلامي المبكر والعميق على التدين والتصوف الهندي(١).

«لقد أصبح التوحيد Monotheism في القرون الوسطى الديانة السائدة في عموم الهند، ولربما دعي الله بأسماء مختلفة مثل Siva أو Visnu أو غير ذلك، ولربما وجدت نظريات مختلفة عن وجود الله، وعن الخلق، وعن العلاقة بين الله والعالم، لكنه فوق كل ذلك إله واحد» وكما ذكر من قبل فإن مدرسة «رامنوجا قد أكدت على فكرة التسليم المطلق لإرادة الله وعلى طاعة المريد وتوقيره لشيخه الذي يرشده في كل شأن من شئونه، كل ذلك قد أخذه «رامنوجا» من الإسلام الذي معناه التسليم The word Islam means Surrunder.

لقد وضع «رامنوجا» قواعد تحكم العلاقة بين المعلم المرشد Guru والتلميذ Brahmachari، على التلميذ أن يعتبر الأستاذ أكثر من والدٍ له، وأن يمنحه الطاعة التامة أثناء فترة التربية، وأن يحرص على توقيره طَوال حياته؛ حتى إن المعلم قد يقارن بالله تعالى، وهذا مستعار من التصوف الإسلامي في نظرة المريد إلى «بير أو الشيخ أو المرشد أو القطب»(٢) وهكذا فقد نفذ المفهوم الصوفي عند المرشد الربّاني Deified Teacher إلى هندوسية العصر الوسيط واندمج بها، ولقد انتشرت هذه الفكرة وعمت جميع أنحاء الهند، وقد استعارتها «مدرسة رامانوجا» من الإسلام دونما ريب(٣).

(1) Ibid. p.112.
(2) Ibid، pp.114- 115.
(3) Rajagopalachariyar The Vaisnava Reformers of India, p.12 (N.D).

وينتقل الأستاذ Tara Chand بنا إلى الحديث عن جماعة Lingayat الصوفية الهندوسية وتعاليمها ومؤسسها Basava، لقد كانت هذه حركة ثورية ضد الفكر الديني السائد آنذاك، كانت ثورية في تغير العقائد والعبادات والسلوك والعادات الاجتماعية... لقد عبد أتباع Libgayat إلهًا واحدًا لا شريك له، ولا نهاية له، ولا حد له، مستقلًّا، لا يُرى، غاية في البهاء منبعًا للسعادة والابتهاج المطلق، إلهًا ذاته أسمى ذات على الإطلاق لا يتغير، ولا تلحقه المادية بحال، خالق الأنفس والطبيعة، وقد أظهر نفسه على أنه معلم العالم Allama Praphu..

وكان Basava يرى أن أول ما خلق الله هو الحب، وكان يرى أن pakti الحب اليقيني هو وسيلة الناس لتحقيق غاياتهم، وأن النفس في انجذابها نحو الله تعالى تمر بمراحل ثلاثة للعروج إليه. ثم يشرح مؤسس هذه الطريقة شعائره العبادية واحد تلو الأخرى ولا توجد فيها قرابين وأضحيات ولا أعياد ولا حج، ولا نهر مقدس لهذه الفرقة، ولا طبقات ولا تمييز يقوم على فروق المولد والجنس والزواج فيها اختياري. وزواج الأطفال يعد خطيئة والطلاق مباح وتعامل الأرامل باحترام ويسمح لهن بالزواج مرة أخرى، ولا تحرق أجساد الموتى بل تدفن بعد غسلها بالماء، ولا يؤمنون بمبدأ تناسخ الأرواح. ويحمل أبناء الطائفة رمزًا مقدسًا، ويأكلون معًا، ويتزاوجون من أعضاء الجماعة فحسب ويعيشون في وحدة واحدة وهم متعبدون متطهرون، محاربون، شجعان[1].

ثم يعلق الأستاذ Tara Chand قائلًا: من الصعب مقاومة البرهان الرامي إلى أن تلك الفرقة Lingaytism كانت نتيجة التأثير الذي أحدثه المسلمون في هذه المناطق من الهند، ولا فرض آخر يبدو كافيًا لتفسير هذا التميز الانقلابي

(1) Thurston Castes and Tribes of South India, Lingayats, p280
See also Chap Hindu Reformers of the South pp.118 -119.

في عقائد وعادات هذه الجماعة. إن التخلي عن الأفكار والعقائد والطقوس الهندوسية العميقة الجذور ليشير إلى مصدر إلهامهم؛ إنه الإسلام[١].

ثم يعرض T.Chand مقطوعات جميلة من أشعار هذه الجماعات وأناشيدها وترانيمها تعبر عن عقائدها في توحيد الله وإحاطته بالعالم، وهي تجنب الطقوس التكفيرية والقرابين، وعدم الإيمان بالطبقات المتميزة، والعمل بلا طمع في مثوبة من أحد، وتصوير حالة السارانا Sarana، أو حالة الاستغراق في السعادة القصوى. ولقد كانت هذه الجماعة- متأثرة بتعاليم الإسلام- في محاربة طغيان الطبقية وتمييزها بين الناس باسم الدين الهندوسي. ونسوق فيما يلي مقطوعة يناقش فيها أحد معلميهم بعض البراهمة (الطبقة الهندوسية العالية) فيقول لهم:

أيها البراهمة أعطوني آذانكم!

وأجيبوا لو كنتم تستطيعون.

هل يفرق الغيث والريح بين الناس،

فيسقي أقوامًا ويحرم آخرين؛ لأنهم في طبقة السافلين!

وهل تتزلزل الأرض حين يطؤها هؤلاء من بين العالمين؟!

وهل تمنعهم الشمس المضيئة أشعتها؟!

وكان هؤلاء يبشرون بالأخوة الإنسانية التي لا يسحقها طغيان التمييز الطبقي الهندوسي:

أيها البراهمة الساكنون في كل هذه الأرض المقدسة، أعطوني آذانكم!

هنالك طبقة عظيمة واحدة، وقبيلة واحدة، وجماعة واحدة.

---

(1) Tara Chand Ibid.

وهنالك إله واحد فوقنا هو الذي أوجدنا ووحدنا في الميلاد، والجسد، واللسان![1]

ويعلق «تارا تشند» على كل ذلك قائلًا: إن التقدم الذي حققه الفكر الديني في جنوب الهند ليكشف عمق فلسفات شنكارا ورامنوجا ونظمًا دينية أخرى قد تأثرت بالإسلام.

ثم ننتقل مع الأستاذ «تارا تشند» من جنوب الهند إلى شمالها ومن القرن التاسع الميلادي وما تلاه إلى القرن الثالث عشر الميلادي؛ حيث قد تم فتح الهند جميعها في الربع الأول من هذا القرن وأصبحت تتمتع بالحكم الإسلامي. وإن التاثير الإسلامي على الفرق الدينية في الجنوب- كما ناقشناه من قبل- قد تطور في الشمال. وأخذ علماؤهم في رفض بعض المبادئ الهندوسية القديمة والتأكيد على بعضها في محاولة للتقريب بين الإسلام والهندوسية. وفي نفس الوقت أظهر رجال الطرق الصوفية الإسلامية والكتّاب والشعراء اتجاهًا قويًّا لاستيعاب العقائد والممارسات الهندية.

رامنندا وكبير Ramananda and Kabir

من أبرز النماذج الدالة على تأثير الإسلام على تصوف الهنود هذان الرجلان. لقد كان أولهما أعني: رامنندا Ramananda حلقة الاتصال الذي حمل حركة

---

(1) Cald well Indian Antiquary، v.i.p.168 (See: Influence pp127- 128.

والترجمة الإنجليزية لهذه الترنيمة هكذا

O Brahmans List to me!
And answer if you can
Do rain and wind avoid
Some men among the rest
Because their Caste is low?
When such men tread the earth
Hast seen it quacke with rage?
Or does the brilliant sun
Refuse to them its rays?
O Brahmans list to me!
In all this blessed land
There is but one great caste
One tribe and brother hood
One God doth dwel above
And he hath made us one
In birth and frame and tounge.

Bhakti ـ التي نشأت متأثرة بالتصوف الإسلامي- من الجنوب إلى الشمال. وقد ولد «رامننداً»[١] سنة ١٢٩٩م، ويعتبره علماء الهندوس من الجيل الرابع في الخلافة الروحية لرامنوجا Ramanuja ولد هذا الرجل في المدينة التي سميت فيما بعد «الله أباد» لأسرة برهمية. ولقد اتصل في بنارس بعالم مسلم، ثم شكل له فرقة دينية صوفية خاصة به؛ من أبرز مبادئها أنه انتقل من تبجيل راما Rama إلى تبجيل Vishnu، ثم سمح للطبقات الهندوسية الأربع بأن تتلقى على يديه، كما سمح للنساء أيضًا بالانضمام إلى جماعته. وقد كان له اثنا عشر حواريًّا، وكان من بينهم «كبير».

لقد تمخض عن تعاليمه قيام مدرستين إحداهما محافظة والأخرى ردايكالية، وقد كان «كبير» زعيماً للمدرسة المتحررة التي عملت على إنشاء فرقة مقبولة من الهندوس والمسلمين معًا [٢]كان «كبير» ابن أرملة براهمية وتعلّم على يد معلمين أحدهما مسلم والآخر هندوسي، رفض «كبير» مبدأ التفرقة العنصرية بين الطبقات، كما رفض الإقرار للمدارس الفلسفية الهندوسية الستة. ورأى أن الدين بدون Bhakti لا نفع فيها، وقدم تعليمه للمسلمين والهندوس على السواء. لقد كانت رسالة «كبير» نشر ديانة الحب التي توحد كل الطبقات والأديان. لقد رفض الهندوسية والإسلام معًا. لقد انتزع منهما العناصر المشتركة المتشابهة في العقائد والعبارات والأفكار. لقد استخدم المصطلحات السنسكريتية (لغة الهندوس) والفارسية (لغة المسلمين في الهند) ولقد ركز على باطن الدين وجوانيته، ورفض مظاهره[٣].

---

(1) Influence. pp.143.

(2) See: Vaudeville C.(ed) Kabir vol.1, Oxford Clarendon, Press 1974, (Introduction) .

(3) Influence p.150.

وقد صاغ «كبير» نظريته الدينية الصوفية هذه صياغة شعرية، واستخدم قوالب التعبير التي استخدمها أولياء الصوفية وشعراؤهم. والملاحظ أنه لم يحذُ حذو الهنود في هذا الصدد. وقد كان النموذج الوحيد التي استوحاه هو: الشعر الصوفي الإسلامي مثل: «بندنامة» للشيخ فريد الدين العطار، وإن مقارنة العناوين الرئيسية لدى كل منهما تجلّي ذلك الأمر. وإنّا على يقين من أنه قد استمع إلى قصائد الشعراء الصوفيين الفرس مثل: جلال الدين الرومي، وسعدي إضافة إلى قراءة تعاليم الصوفية الآخرين؛ لأن أثر هؤلاء وأولئك بارز في أعماله وأفكاره[١].

ولم يكن «كبير» فيلسوفًا بالمعنى الاصطلاحي للكلمة بقدر ما كان متصوفًا وشاعرًا، ولم يمسك بالقلم قط ولم يقترب من محبرة، لكنه كان ينظم أشعاره على البديهة ويلقيها شفاهة. وقد كان الموضوع الرئيس الذي أدار عليه أفكاره وأشعاره هو «الله» الذي دعاه بأسماء كثيرة عديدة، وجمعت أشعاره في عدة مجلدات أطلق عليها: Khas Granth أي «الكتاب»[٢].

وقد كان «كبير» مغرمًا بتصوير العلاقة بين المحدود والمطلق، بين الموجود الفرد والله تعالى بصور مختلفة يرمز فيها ويستخدم آليات فنية مجازية تشخص المعنى الدقيق وتكثفه في شعور المتلقي. فيصور العلاقة بين الله والإنسان بالبحر وموج البحر ويستعير من جلال الدين الرومي ومن شعراء الصوفية الآخرين تصويرهم للوحدة الجوهرية بين هذا العالم المحدود المقيد وبين المطلق؛ فيقول: مثلما أن الثلج من الماء وكما أن الثلج سيصبح ماءً، وبخارًا- فإن حقيقة تلك العلاقة كذلك، لذلك فإن الماء والثلج والبخار شيء واحد ثم يتكلم عن الخمر وكأس الحب، والعاشق والمعشوق والوردة والحديقة

(1) Yugalananc Kabir (See: Influence p.151) .

(٢) حاول بعض الباحثين مثل Westcott Wilson النظر في صحة نسبة هذه الأسفار إلى كبير وتمييز منحولها من صحيحها.

وعن المقامات والأحوال وأهوال السفر وأحواله وغاية العروج الصوفي.. إلى آخر هذه المعاني الصوفية.

وفي دراسته وترجمته لجزء من كتاب «كبير» قال أحمد شاه: «إنّ «كبير» استخدم أكثر من مائتي كلمة عربية وفارسية. ويذكر الأستاذ «تارا تشند»: أن تحليل هذه الكلمات يبرز التأثير العميق الذي مارسته مبادئ الصوفية على ذهنه. ولعل البرهان الأساس على عمق تأثير المسلمين عليه يكمن في مذهبه وتعليمه[1].

عالج «كبير» مسألة «خلق العالم» معتمدًا على الفلسفة الدينية الهندية القديمة مرة، وعلى الفكر الإسلامي مرة محاولًا الجمع بينهما في نظرية ثالثة. وقد تأثر بابن سينا في حديثه عن العوالم التسعة التي تطور فيها الخلق وله في ذلك كلام طويل. وقد تحدث كما قلنا عن مقامات وأحوال الصوفية بنفس مصطلحاتهم مثل: الندم، والتوبة، والأسف والحزن، والأمل والرجاء والخوف والاستغراق أو السكر، ومعاني الجمال والجلال والقهر الإلهي، والصحو، أو الغيبة والفناء ثم الحضور، والحيرة والرضا، كما وصف المعراج الروحي بنفس ألفاظ منصور الحلاج مثل: عالم الناسوت والملكوت والجبروت واللاهوت، ولنقتبس عبارته من (Sidhanta Dipika p.14):

«البشرية ظلامية.. والملكوت نوراني ـ وفي الجبروت يشرق نور الجلال، وفي اللاهوت يشرق نور الجمال وفي الحاحوت مستقر الحق:

«Humanity (Nasut) is darkness Malakut is angelic in jabarut shines the Majestic Light (Nur jalal) in Lahut one finds the Beautiful Light (Nur Jamal) and in Hahat is the dwelling place of truth Haq».

---

(1) Influence.p.155.

ولقد طلب من الهندوس أن يتخلوا عن الاحتفالات الدينية الهندوسية الطقسية، والقرابين، والتهالك على القوى السحرية، وأن يكفوا عن العبادات المظهرية الشكلية، وتلاوة وترديد صياغات لا معنى لها، وعن الحج، والصيام، وعبادة الأصنام والآلهة والالهات الهندوسية، وسمو براهما، والتميز بين الطبقات في العبادة والمؤاكلة والزواج وقد رفض مبدأ تجسد الإله في البشر ورفض أساطير الهندوس عن آلهتم وأصنامهم، ورفض عبادتها قائلاً عن نفسه.. «كبير» يقول: أمام مثل هذا الذي يموت ويحيا- يقصد راما- لا يمكن أن أحني رأسي».

لقد وقف «كبير» في منتصف الطريق بين الإسلام والهندوسية، وحاول أن ينصح المسلمين والهندوس معًا، ويدعوهم إلى طريقته الصوفية، والغريب أن بعض المسلمين رأوا أنه مسلم، بينما رأى الهندوس أنه هندوسي، وبعد أن مات تنازعوا في أمره، فطالب المسلمون بدفنه، وطالب الهندوس بحرق جثمانه.

ولقد وجدت أفكار «كبير» هذه- فيما بعد- أذنًا مستجيبة لدى الإمبراطور المغولي «أكبر» الذي اتخذها أساسًا لإعلان ديانة تلفيقية جديدة بين الهندوسية والإسلام، أطلق عليها «دين الله» Din –i- Ilahi [1]. كما أن هذه الأفكار وجدت اهتمامًا كبيرًا من الباحثين الغربيين في القرن العشرين[2].

---

(1) Tara Chand. Influence – pp.159- 164

وانظر بحثنا عن الصوفي الكبير أحمد السرهندي وموقفه من ديانة «أكبر» التلفيقية هذه.

(2) See: Martin Lings the Eleventh Hour Suhhail Academym, Lahore, 1988.

- Frithjof Schuon, Sufism veil and Quintenssence, Suhhail. Academy, Lahore, 1985.

- Julian Baldick, Mystical Islam, London, 1989.

جورنانك Guru Nanak وجماعة السيك (السيخ) (١):

لا يتم الحديث عن تأثير التصوف الإسلامي على متصوفة الهندوس، ما لم نلق بعض الضوء على «جورو نانك» وحركته الصوفية التي انبثقت عن

(١) رغم وثاقة الصلة بين الإسلام وحركة السيكية Sikhism إذ أنها مذهب صوفي منشق عن الهندوسية تحت تأثير الفكر الإسلامي ومبادئه ومعطياته، ثم أصبحت فيما بعد من أشد الحركات عداوة للإسلام والهندوسية معًا. ومع أن هذه الحركة التي يبلغ أتباعها اليوم عشرة ملايين تابعًا؛ لا نجد لها ذكرًا في المكتبة العربية، ولقد بحثت عن مراجع في العربية عن هذه الحركة فأعياني البحث ولم أظفر بها؛ لذلك أسوق للقارئ الكريم بعض المراجع التي كتبها باحثون غربيون وشرقيون عن هذه الجماعة:

- Avtar sing, Ethics of the Sikhs, Punjab University, 1970.
- Barrier The Sikhs and Their Literaturem, Delih, 1976.
- Basham A, Cultural History of India, Oxford, Clarndon, 1975.
- Selections from the Sacred writings of the Sikhs, (Tr. By Tailochan singh.. and others London, New York, 1974.
-Teja Singh Sikhism: its ldealsand Institutions Orient, Longman, 1970.
-Msleod W.H.Guru Nank and the sikh Religion, Oxford,1968, Early Siki Tradition Oxford, 1980.
- The Evelution of the Sikh Community, Oxford,1976.
- Macauliffe M.A, The Sikh Religion, Oxford 1909, Delhi, 1963.
- Khushwant sing A History of the Sikhs, Princetion,1960.
- Juercensm Eyer M, Sikh Studeies: Comparative Pershectives ona Changing Tradition Lancester, 1979.
- Cole. W. and others The Sikhs: Their religious Beliefs and Practices, London, Boston 1978.
- Ganad singh, The Sikhs and their relighions, Red wood city, 1974.
- Grewal J.S. From Guru Nanak to Maharaja Rajint Singh Amritsar, 1972.
- Guru Nanak in History Panjab univ, 1969.
- Habans Singh, Guru Nanak and Origins of the sikh faith, New York, 1969.
- John Y.Fenton and others Religions of Asia St. Martin Press، New York, 1983.
- Khushwant The Sikhs Today, Columbia, 1976.
- Encyclopedia of Religions and Ethics.
- Encyclopedia of Religions.
- Encyclopedia Britanica.
- Lewis Hopfe: Religions of the World London,1983.

الهندوسية تحت تأثير التعاليم الإسلامية؛ لينظر إليها أتباعه من بعد على أنها ديانة مستقلة منشقة عن الهندوسية، تقف في وسط الطريق بين الإسلام والهندوسية وهي الحركة أو الديانة السيكية.

ولد «نانك» في قرية تقع على ضفة نهر راوي في إقليم بنجاب– Panjab سنة ١٤٦٩م لأسرة هندوسية، وقد سمّاه بهذا الاسم كاهن العائلة وقد كانت البنجاب بوابة المسلمين إلى الهند، وموئل فقرائهم وأوليائهم مثل: بابا فريد، وعلاء الحق، وجلال الدين البخاري، ومخدوم جهانياني، والشيخ إسماعيل البخاري، ويذكر «تارا تشند» أن أذهان الناس قد استضاءت بهؤلاء الأولياء وحدث تلقيح للأفكار والأفهام.

أما «نانك» فقد درس على يد المعلمين الهندوس وشيوخ الصوفية في آن واحد، ثم حصلت له أخته على وظيفة في قصر بهلول سلطان لاهور، المسلم وفي الثلاثين من عمره ترك البيت والولد والوظيفة وتحول إلى «فقير» أي صوفي، وهام في الأرض في أربع رحلات طويلة زار خلالها البقاع المقدسة للأديان كلها بما فيها البيت الحرام في مكة المكرمة، وقد لازم الشيخ شرف البنباتي وتلقى العلم على علماء «ملتان» Multan، ثم عرف الشيخ إبراهيم خليفة الولي «بابا فريد» ونال حظًّا من التربية على يديه وعلى أيدي مسلمين آخرين.

ويرى «تارا تشند» أنه كان صوفيًّا بمعنى أنه قد تحقق بقرب الحضرة الإلهية[1]؛ «فقد كانت روحه تطير أحيانًا إلى السعادة الخالدة حيث العرش الإلهي يتلألأ بنور بهائه الذي لا يدانيه نور ملايين الأقمار والشموس والمصابيح والشهب؛ وحيث تسمع خلف حجب الغيب صلصلة الأجراس[2].

(1) Influence, pp.166 -169

(2) . Khazan singh, the History and Philosophy of Sikhism vol.2. p.396

ولكنه لم يكن مثل «كبير» مستغرقًا في المثالية والرؤى الخيالية إذ كان تصوره للدين تصورًا للعملية وأخلاقيًّا إلى أبعد الحدود.

«اتخذ «نانك» من نبي الإسلام مثلًا له، ومن ثم اصطبغت تعاليمه بألوان كثيرة من تعاليم هذا النموذج، فقد كان يرى أن الله أكبر من الكل، وأنه الظاهر الباطن الذي لا يحاط بكنه ذاته، وأنه غير مخلوقاته (مخالف للحوادث) [١].

وأن ملايين عبيده من المحمديين والبراهمة، وأتباع فشنو، ومهاشا، وراما، يسبّحونه ويقدّسونه بملايين الطرق وملايين الصور[٢]. إنه الأول بلا بداية، والآخر بلا نهاية، لا يحصره عد، الغنيّ الأزلي، الذي لا ينفعل لا طبقة له، لم يلد ولا يموت، قائم بنفسه، لا يخاف، ولا يرتاب، لا صاحبة له ولا ولد، ولا ظل له، إنه وراء الوراء He is beyond the beyond، هو النور الكلي[٣] وكان يأمر أصحابه- مثل نبي الإسلام- بالتسليم المطلق لله، وقد رفض عقيدة تجسّد الإله في الناسوت Incarnation.

وقد أوصى الإنسان بأربعة أمور من أجل الخلاص هي: خوف الله، وفعل الصالحات، والثقة برحمة الله، واتخاذ مرشد روحي ليأخذ بيد السالك في طريق الله للوصول إلى رضاه، ومع ذلك فإنه كان يؤمن بتناسخ الأرواح Transmigration، وكان يعلّم أتباعه أن الخطاة تستمر معاناتهم من تكرار الحياة والموت إلى أن تتجه قلوبهم نحو الحق. وكان يرى أن التناسخ ليس عقوبة كافية للمذنبين ومن ثم فقد وصف المصير المفزع الذي ينتظرهم في الآخرة، لكنه كان يُعَوِّل على رحمة الله تعالى وفضله. وأن ذكر الله يمنح الغفران للعبد وكان يقول: إن عطايا الله ومنحه نفيسة، وآياته لا تقدر بثمن، كم هي غالية رحمته! وكم هي عالية شرائعه! [٤].

(1) Macauliffe: The sikh Religion Vol .1 p.363.
(2) Khazan Singh, Op.cit. vol.11. p.393.
(3) Ibid. p.394.
(4) Macauliffe: Ibid p229.

ومثل جميع الصوفية أرشد «نانك» السالكين إلى ضرورة اتخاذ شيخ يقودهم في رحلتهم إلى الله، وهذا المرشد يسمى: Guru [(١)]، ويحتل هذا المرشد في طريقته نفس مكانة المرشد في نظام «كبير». ويقول الأستاذ «تارا تشند»: كم كان دين «نانك» للإسلام عميقًا!، ولا حاجة بنا لإثبات ذلك؛ لأنه واضح في كل كلماته وسطوره وأفكاره، لقد انغمس «نانك» في تقاليد الصوفية المسلمين ومعارفهم بلا حدود، وإن دين «نانك» للإسلام وصوفيته ليس محل بحث، لكن المسألة الأهم هي: كم كان دينه للأسفار الهندوسية المقدسة: إنه نادرًا ما كان يشير إليها في كتاباته!![(٢)].

ويؤكد ذلك مؤلفو كتاب «Religions of Asia» بقولهم: إنه على الرغم من أن حركة نانك تعتبر- أساسًا فرعًا من الهندوسية إلا أنها مدينة بأفكارها المهمة للإسلام؛ وبوجه خاص للصوفية المسلمين. وبالنسبة للسيخ فإن الله واحد حق، وإن فكرتهم التوحيدية الصارمة مستمدة من الخشية awe التي يشعر بها المسلمون نحو الله. وديانة السيخ طريقة جديدة للحياة لها شخصيتها المتميزة، التي طالبت- في الأصل- بالتسامح بين المسلمين والهندوس، ولكن السيك بعد اضطهادهم اضطروا إلى الانغماس في الأنشطة العسكرية، ومنذ عصر Guru Gobind Singh- آخر مرشديهم- وصفوا إلههم بالقوة، وطالبوا أتباعهم بالتحلي بالشجاعة، وتجنب الشهوة والغضب والجشع والأنانية[(٣)].

أما الأستاذ «تارا تشند» فيقول: استمرت هذه الحركة الدينية التي بدأها «نانك» تستجمع قوتها الدافعة على يد خلفائه من بعده. ولقد شكلت

---

(١) تتكون كلمة جورو من مقطعين هما «جو Gu» بمعنى الشخص الذي يمحو الظلام، و «رو Ru» بمعنى الذي ينشر النور.

See: John Fenton, (and others), The Religions of Asia, p.339

(2) Influence pp.167- 68

(3) Religions of Asia. p.336

الناحية الأخلاقية والتطهرية الخالصة العناصر الأساسية التي ميزتها عن حركات الهند الدينية المشابهة. وإن روح الحسم فيها قد أدت بهم إلى الفدائية والتضحية كما أدت إلى تجميعهم في هيئة دينية منظمة.

ولقد منحت الظروف السياسية غير المستقرة في أخريات العصر المغولي الفرصة لتحقيق هذه الإمكانات الكامنة وهكذا فقد أثمرت البذرة !!، وتحول السيك إلى جماعة دينية عسكرية(١).

وقد كان «نانك» يعلم أصحابه: «أنه لا إله إلا الله، وأن «نانك» خليفته الذي نطق عنه بالحق»(٢)، ومما يذكر هنا أنه قد خلف «نانك» تسعة خلفاء أو معلمون Gurus، ساروا على منهجه وطوّروا حركته، وجمع المعلم الخامس «Arjan»(٣) (ت ١٦٠٦م) أشعار وترانيم «نانك» وخلفائه الأربعة في كتاب واحد أسماه «جرانث Adi Granth» وبنى لهم المعبد الذهبي في مدينة «أمر تسار Amritsar» ووضع فيه نسخة من أسفارهم. ولابد أن نذكر هنا أن «كبير» قد حظي بمكانة عالية بين جماعة السيك، فقد وضعوا كثيرًا من أشعارهم وترنيماته في سفرهم Adi Granth وعندما جاء عاشر مرشديهم وآخرهم «Gobind Singh ت ١٧٠٧م» حوّل الجماعة إلى حركة دينية

---

(1) Influence. p.177

(2) Khazan singh, The Historyand Philosophy of Sikhism, Vol.11, p.350.

- Religions of Asia pp.336 – 346. (St. Martin's Press, USA, 1983.

(٣) لقد كانت بين هذا الرجل Guru Arjan وبين الإمبراطور أكبر علاقة حميمة، جعلت أكبر يسمح لهم ببناء المعابد السيخية، ويقربهم إلى البلاط.. ثم انتهى الأمر بالأكبر أن دعا إلى دين تلفيقي من الهندوسية والمسيحية والإسلام كما سنشير إلى ذلك في مكان آخر.

وانظر كتاب حفيد «أكبر» المدعو «دارا شكوه» وعنوانه: «مجمع البحرين» والنسخة التي بين أيدينا هي الترجمة الإنجليزية عن الأصل الفارسي، التي ترجمها محفوظ الحق، ونشرها في كلكتا سنة ١٩٢٩م، وانظر إشارة أربري إلى عمل داراشكوه التلفيقي في المحاضرة الرابعة من كتابه:

Reveleation and Reason in Islam, pp. 113 -114, (London), 1965.

عسكرية، وشكل منهم جماعة فدائية أسماها الخلّص: Khalsa للتضحية والدفاع عن جماعة المؤمنين وكان نتيجة ذلك أن سقطت مدينة «لاهور» في أيديهم سنة ١٧٩٩م، وأصبحت عاصمة مملكتهم السيخية التي سيطرت على مناطق إسلامية واسعة شمال غرب الهند، واستمرت إلى أن احتلها الإنجليز سنة ١٨٣٩م.

خامسًا: التأثير الإسلامي على التصوف المسيحي

هذه المسألة جديرة بالدرس والتأمل؛ لأنها تكشف عن جانب من جوانب الحوار الحضاري بين الإسلام والغرب، وكم كان هذا الحوار متشعب الجوانب موصولًا على مدى الأربعة عشر قرنًا الماضية وحتى اليوم.

وبالنسبة لهذه النقطة؛ أعني دين الغرب للإسلام في حقل التصوف فيكفي لبيانها هنا ذكر بعض شهادات وتقريرات علماء الغرب بشأنها، ونبدأ بسوق ما ذكره الأستاذ نيكلسون رائد الباحثين الإنجليز في حقل التصوف الإسلامي؛ حيث يقول:

«أما فيما يتصل بالمسائل الصوفية في ناحيتها السيكولوجية والنظرية، فالغرب لا يزال يتعلم الكثير عنها من المسلمين، ولكن إلى أي مدى تعلم الغرب بالفعل من مفكري الإسلام ومتصوفيهم في القرون الوسطى، عندما كانت أشعة الفلسفة والعلوم المنبثقة من المراكز الثقافية في أسبانيا تضيء جميع أوروبا المسيحية؛ فهذه المسألة لا تزال رهن البحث التفصيلي، ولكن دين الغرب للمسلمين كان لا شك عظيمًا؛ بل إنه يكون غريبًا حقًّا أن رجالًا أمثال القديس توما الأكويني وإيكهارت ودانتي لم يصل إليهم أثر من هذا المصدر؛ فإن التصوف كان الميدان الذي اتصلت فيه مسيحية القرون الوسطى بالإسلام اتصالًا وثيقًا»[1].

بعد هذا البيان الواضح من الأستاذ نيكلسون الذي يرى فيه أن دين الغرب للإسلام كان ولا ريب عظيمًا وأنه في المسائل الصوفية السيكلوجية والنظرية

---

(١) الأستاذ نيكلسون: تراث الإسلام ص٢١٠ – ٢١١(عن المغفور له الأستاذ الدكتور أبو العلا عفيفي في مقدمته لكتاب: في التصوف الإسلامي ص: ل).

كان الغرب ولا يزال[١] يتعلم من صوفية المسلمين، ويحدد ثلاثة من أعمدة الدين والتصوف والفكر في الغرب الذين قد تأثروا بالتصوف الإسلامي، بل إنه يرى أن أوروبا قد اتصلت بالإسلام، وأخذت منه في مجال التصوف أكثر وأعمق من غيره، وأن الدرس التفصيلي سيكشف عن صفحات جديدة في هذا السفر المبين.

ثم يتحدث المؤرخ «Philip Hitti» في كتابه «History of the Arabs» «عن الإمام الغزالي، فيصفه بأنه كان دون ريب من أعظم متكلمي المسلمين وأكثرهم أصالة. وقد تحول إلى التصوف بعد اثني عشر عامًا من العزلة» Retirement وكتب أروع كتبه (إحياء علوم الدين). ولقد كان لهذا الكتاب الصوفي تأثير واضح على علماء اليهود والمسيحيين في العصر الوسيط. وقد تأثر أعظم لاهوتي المسيحية قاطبة توماس الأكويني، وأخيرًا باسكال بصورة غير مباشرة بأفكار الغزالي[٢].

وعن أثر التصوف الكبير محيي الدين بن عربي يقول حِتِّي: «لقد كان تأثير المدرسة الصوفية الإشراقية وممثلها الإسباني الأعظم ابن عربي ظاهرًا؛ ليس في الدوائر الصوفية الفارسية والتركية فحسب، بل في تلك الجماعة الأوروبية التي أطلق عليها اسم «المدرسيون الأوغسطينيون» مثل: دون سكوتس

(١) نحيل القارئ الكريم إلى كتاب الاستاذ سيد حسين نصر بعنوان:
وخصوصًا فصل: «Sufi Essays»
«What does Islam have to offer to the modern World، pp.164 – 171، (State Unive. Of N.Y.press. 1972)

وانظر كذلك للمؤلف نفسه كتابه:
Islam and the Plight of Modern man (Suhail Academy Lahore. 1988).

(٢) ونص فيليب حتى كما يلي:
«This work Ihya – al Ulum exerted marked influence on Jewish and Christian scholasticism. Thomas Aquinas one of the greatest the ologians of Christianity and Later Pascal were indirectly affected by the ideas of Al-Ghazali.

Dun Scotus وروجر بيكون Roger Bacon، وريموند لول Raimond Lull [١].

وقد خصص الأسقف أسين بلاسيوس كتابًا بأكمله لبيان أثر ابن عربي على دانتي، بعنوان «Islam and Divine Comedy». أما الأستاذ «أربري» فقد تحدث عن تأثير المسلمين على متصوفة الغرب ووصفها بأنها «عملية عامة» يقول أربري: «لقد جمع المستشرق الأسباني اللامع بلاسيوس أدلة قاطعة في كتابه. (الإسلام والكوميديا الإلهية) تبين أن دانتي كان على علم بعقيدة المسلمين باليوم الآخر Muslim Eschatology، وكان مدينًا بتفاصيل تصويره للعالم الآخر للمتصوف الإسباني العظيم ابن عربي ثم يعلق «أربري» على ذلك بقوله: إنْ هذا إلا مثال واحد لهذا التاثير الذي كان بلا شك عملية عامة أو شائعة[٢]، ويضيف: إن من المستحيل- على سبيل المثال أن نقرأ أشعار المتصوف المسيحي الأسباني القديس يوحنا الصليبي St. John of Cross دون أن نستنتج أنه مدين دينًا عمقًا في رؤاه الشعرية لصوفية المسلمين في الأندلس.

(1) Philip Hitti, History of the Arabs, vol.2, p.27.

(2) Arberry A.J. an Introduction to the History of Sufism، London, 1947, p.18.

وتصف الأستاذة A.Schimmel هذا السفر بأنه مفيد وقد ناقش فيه المؤلف تاريخ الدراسات الصوفية في أوروبا، وقد طور «أربري» أبحاث أستاذه «نيكلسون» وإن كان لم يرتض أحكامه عن أصل التصوف ونشأته وتطوره، وقد نشر «أربري» سبعة عشر كتابًا عن التصوف والفكر الإسلامي.. أهمها ترجمته لمعاني القرآن الكريم.

«This is a single example of what was unquestionably a general process».

للتوسع في التعرف على الصوفية المسيحيين؛ انظر:

- William Ralph, Lange Christian Mysticism, London, 1933.
- Rudolf Otto Mysticism: East and West، Trans.by B. Bracey and R.Payne, New York 1960.
- George Godwin, The Great Mystics, London, 1949.

ويضيف «أربري»: وبالمثل فإن الكتابات الصوفية لريموند لول القطلاني ت ١٣١٤ متأثرة- دون ريب- بنظريات الصوفية المسلمين، ويذكر هنا أنه كان متقنًا للعربية، وقد أسس مدرسة اللغات الشرقية في روما[١].

أمّا المستشرقة Annemarie Schimmel فإنها تؤكد أن اتصال أوروبا بالأفكار الصوفية الإسلامية يرجع إلى العصور الوسطى، وأن أعمال العالم المتصوف القطلوني- ريموند لول تظهر تأثرًا ملحوظًا Remarkable Influence بالأدب الصوفي الإسلامي. وفي القرن الخامس عشر الميلادي وبسبب اهتمام Sir. William Jones بالشعر الفارسي فقد تمت ترجمة أشعار «حافظ» وأصبحت متاحة في الغرب، وبالتالي فقد أثرت أفكاره، وأشعاره الصوفية على كثير من المستشرقين الناطقين باللغة الإنجليزية إلى حد أن صورة التصوف الإسلامي في الغرب قد اصطبغت بما عرفه علماؤهم عن حافظ ثم تبرز تأثير «جوته Geote» بأفكار صوفية الإسلام ورموزهم وصورهم من خلال الشعر الصوفي الفارسي[٢].

كما أن المستشرقة Margaret Smith قد عقدت مقارنات طريفة في الحب الصوفي بين متصوفة المسلمين والمسيحيين وأشارت إلى أن تأثير الأولين على الآخرين ملحوظ مُستبين[٣].

ومما يثير الانتباه حقًّا أن للصوفية المسلمين في القرن العشرين- رغم انحطاط أحوال المسلمين وانكسار شوكتهم واستباحة بيضتهم- لأسباب داخلية وخارجية- تأثيرًا ظاهرًا على متصوفة الغرب، ولا تخطئ العين في هذا

---

(1) Ibid.

(2) Annemarie Schimmel, Mystical Dimentions of Islam, pp.7 -8 .

وانظر كتاب الأستاذ «أربري» An Introduction to the History of Sufism

وترى «أنيماري» أن ديوان سعدي Gulistan أصبح الكتاب المفضل للمثقفين الأوروبيين منذ ترجمه إلى الألمانية Adam Olearius

(3) Margaret Smith Rabi'a, The Mystic Kazi Publications, Lahore, p.22 -110.

الصدد أسماء مثل: «Rene Guenon» و«William Stoddart» و«Martin Lings» و«Frithiof Schuon» و«T.Burkhardt» و«R.W.J. Austin».

وقبل أن أختم هذه النقطة التي لا أود أن أفيض في الحديث عنها، أسوق كلمة باحث سريلانكي يرى أن التصوف الإسلامي هو الذي بتأثيره قامت الأنظمة التنسكية في النصرانية بعد القرن الثاني عشر الميلادي، وبلغ أوجه عند القديسة تريزا ويوحنا الصليبي[(١)].

وأسوق كلمة شيخ صوفي من شبه القارة الهندية الباكستانية يرى أن الدليل التاريخي اليقيني يبرهن على أن الصوفية النصارى الكبار أمثال: «Eckhart» و«St. Acquinsa» و«Dante» و«Goeothe» وخلفاء المدرسة الأوغسطينية قد تأثروا بالتصوف الإسلامي. كما أن القديس فرانسيس الأسيزي St. F.of Asis قد تجشم عناء القيام برحلة طويلة.. طويلة ليلقي الشيخ الصوفي أبو نجيب عبد القاهر السهروردي، بيد أنه لم يظفر بذلك لأسباب عديدة. كما أن القديس إيكهارت قد اتهم بمناصرته للتعاليم الإسلامية وسجن بسبب ذلك[(٢)]. هذا وقد ذكر الأستاذ «سيد إدريس شاه» تفاصيل مفيدة تكشف عن تأثير التصوف الإسلامي على متصوفة المسيحيين، وذلك في كتابه[(٣)]: The Sufis.

(١) د. دين محمد مرزا صاحب: الحب الإلهي في التصوف بين الإسلام والنصرانية، رسالة دكتوراه، مخطوطة بجامعة الأزهر.

(2) W.B.Rabbani, Islamic Sufism, Lahore, 1990. p.156. 154.

(3) U.S.A 1964.

أثر محيى الدين ابن عربى على ريموند لول: Raimond Lull

لقد تتبع المستشرق الإسبانى الكبير «خوليان ريبيرا « تأثير التصوف الإسلامي على مؤسس التصوف المسيحي الإسباني « ريموند لول» الذى يعد كتابه: «الصديق والمحبوب»، «نقطه الإنطلاق في التصوف المسيحي كله».

كتب العلامة الإسباني خوليان ريبيرا بحثًا قيمًا عن: الأصول العربية الإسلامية لفلسفة ريموند لول الصوفية، صدر في سنة ١٨٩٩م وأعيد نشره عام ١٩٢٨م، وترجمه من الإسبانية أستاذنا الكبير الدكتور الطاهر أحمد مكي[١]. ونظرًا لأن هذا المقال يعتبر- إلى جانب البحث الذي كتبته مؤخرًا المستشرقة[٢] A.Schimmel عن تأثير ابن عربي الصوفي أو الشيخ الأكبر على ريموند لول- بمثابة وثيقة علمية، فإننا سنقتبس منه نصوصًا مؤيدة لوجهة نظرنا الرامية إلى بيان آثار التصوف الإسلامي على تصوف الملل الأخرى؛ مما يكشف عن جوانب مهمة للالتقاء الحضاري بين الإسلام والغرب.

يصور «خوليان ريبيرا» افتتان الغربيين بعبقرية «لول» إلى حد أنهم توهموا أن كل مذهبه قد جاءه فيضًا وإلهامًا، وأنه ابتدعه ابتداعًا على غير مثال سابق، بقوله: «إن حديثنا عن أصالته الرائعة ليس إلا جهلًا منا بمصادر مذهبه!، هل درسنا التيارات العربية التي يمكن أن تكون قد أثرت في فلسفة هذا العالم المتميز بقدر كاف؟»[٣].

يسترعى «خ. ريبيرا» الانتباه إلى مصادر ثقافة «لول» الإسلامية، وأنه كان يتقن اللغة العربية ويكتب بها؛ في حين أنه لم يكن يحسن اللاتينية لغة الثقافة الأوروبية آنئذ؛ فيقول:

---

(١) نشره ضمن كتابه القيم «دراسات أندلسية في الأدب، والتاريخ والفلسفة ط.٣، دار المعارف ١٩٨٧م ص ١٤٨- ١٧١.

(2) Mystical Dimensions of Islam.

(٣) الأحوال العربية لفلسفة ريموند لول، ص ١٤٩.

«إن ثقافة لول العربية لم تجئ من ترجمات لاتينية رديئة، كالتي كان يستخدمها بعض «المدرسيين» على أيامه، وإنما جاءته معاناة من قراءته النصوص العربية الأصلية مباشرة. إن الشهرة العالمية التي تمتع بها الفيلسوف الميروقي، والمعرفة الواسعة التي كان عليها، لا يمكن أن يبلغهما دون أن يستخدم أداتهما المناسبة، وبطريقة ماهرة، ومن الضروري بمكان أن يعرف اللغة التي كتبت فيها هذه المواد، ونحن نعرف عنه أنه لم يتعلم اللغة اللاتينية في المدارس، ويعترف صراحة بأنه لا يعرف قواعدها، ويقول في مقدمة (أسماء الله المئة): «إن ريموند يرجو الحبر الأب المقدس، والسادة الكرادلة، أن يترجموه إلى اللغة اللاتينية، لأنني لا أستطيع ترجمته إليها إذ إنني أجهل نحوها».

وعلى النقيض من ذلك، كان ممتازًا في اللغة العربية عارفًا ومعايشًا لمصطلحاتها العلمية، فألف بها كتابين هما: (التأليف والتوحيد) و(التأمل)، كما جادل وحاور بها علماء المسلمين في الجزائر، هذا علاوة على أنه كان يعلّم العربية للرهبان في معهد «ميرامار»؛ «ولم يكن يقف بهم عند حد تعلّم اللغة، لكن تجاوزه إلى معارف المسلمين ومناهجهم؛ لكي يستطيعوا تحويل المسلمين عن دينهم بالحجة المقنعة، لأن الإعداد العادي للمبشّر لم يكن فعالًا فيما يرى»[(١)].

وفي كتابه «بلانكيرنا» يقول: إن الإيمان ذهب إلى بلاد المسلمين، وقد وجدت هناك رجالًا كثيرين علماء في الفلسفة، وهؤلاء لا يأخذون بكل ما في الإسلام على ظاهره، ولا يسلمون بسلطة الأولياء، ولا يمكن- فيما يرون- أن تكون للمرء عقيدة حقة لا تعتمد على العقل، وغير ذلك كثير. يقول: «والآن جاء الوقت الذي يقدر فيه الناس الأسباب المؤدية إلى النتائج، ولهذا السبب نفسه نشأت العلوم الفلسفة والكلامية».

(١) السابق، ص ١٥٠.

وقد أظهر «ريموند لول» إعجابًا شديدًا بعادات المسلمين وفضائلهم وعلومهم، وأنهم- في رأيه- أكثر عقلًا وأوفر فطنة من المسيحيين، وذكر أمثلة على ذلك في كتابه: (الكتاب السعيد في عجائب الدنيا)[١].

وعن افتتان «ريموند لوليو» بالتراث الديني الإسلامي يقول العلامة «خوليان ريبيرا»:

«... ولا يتوقف إعجاب لوليو بالمسلمين عند الجانب الدنيوي، إنما يمتد إلى التراث الديني، ولا يعرض لذلك كمثل يثير به روح المنافسة عند المسيحيين، وإنما يتجاوز حد الإعجاب فيحاول إدخاله في المسيحية، كتدريب عملي على التقوى.

وهكذا دعا المسيحيين أن يضعوا اسم المسيح على رأس رسائلهم، كما يضع المسلمون البسلمة والصلاة على النبي[٢]، واستنكر الفوضى التي تلاحظ في الكنائس المسيحية حيث يختلط الرجال بالنساء، ودعا في كتابه «بلانكيرنا» بألا يسمح مستقبلًا بأن يختلط الرجال بالنساء في الكنائس، وكان المثل الذي يضربه المسلمون واليهود في الصلاة موضع تقدير منه، «وإذا كان هؤلاء وأولئك غير مسيحيين، وعلى خطأ، وندين طريقتهم، يلاحظون هذا النظام البديع ويحصرون عليه، فما أعظم السبب الذي يوجب علينا كمسيحيين أن نأخذ به، وأن نحافظ عليه».

ويقول أيضًا في كتابه «بلاكيرنا»، واتخذ من اسم البابا رمزًا لشخصه:

«سأل البابا كاردينالا: هل رأى أي مسيحي يبكي خشوعًا في قداسه؟ فأجابه: إنه لم يرَ أحدًا يبكي. ولكنه رأى كثيرين ينامون. وقال البابا للكرادلة: ياللروعة! كيف يقل خشوع المسيحيين في قُداسهم، على حين أن المسلمين،

(١) السابق، ص ١٥١.

(٢) الصديق والمحبوب. البيت رقم ١٥٦.

وهم على خطأ، يبكون في صلاتهم خشوعًا، ويقيمونها في ورع وتقوى. وفي الحال رد كاتبه باللغة العربية، وكان عند الباب، فقال: إن المسلمين يدعون إلى التقوى، ويبشرون بأمجاد الجنة، ويخوفون من عذاب النار، ومن ثم يغشاهم الخشوع في صلواتهم، ويبكون في التقوى التي تفيض بها جوانحهم...». ولهذا أصدر الحبر الأعظم أوامره بأن يتجول بعض الرجال الأتقياء، ومن تتسم حياتهم بالصلاح والتقوى والخشوع، كل يوم في شوارع المدينة، يعظون الناس، يخوفونهم عذاب جهنم، ويذكرونهم بالأمجاد السماوية؛ لتكون حاضرة أمامهم في كل الأوقات[١].

وفي مقدمة كتابه «أسماء الله المئة»، يعبر بوضوح عن رغبته في أن تمارس الكنائس يوميًّا إنشاد أسماء الله المئة، موقعة وذات نغم، على نحو ما يقرأ المسلمون القرآن جماعة في المساجد، ومن جانب آخر فمن المعروف أن أسماء الله المئة، من بين الأوراد التي يرددها المسلمون.

ويذكر «خ ريبيرا» أن ريموند لول قد التقى مع مسلمين كثيرين من الفضلاء الأتقياء الزهاد، وقد اعترف اعترافًا صريحًا بأن أجمل وأفضل مؤلفاته- التي تعتبر في نفس الوقت- أروع ما كتب في التصوف الإسباني، وأصلب أساس يقوم عليه، كتبها تقليدًا لما قام به الصوفية المسلمون!! ولقد ردّد هو نفسه ذلك، أكثر من مرة، وفي كتابه بلانكيرنا؛ يقول:

«ورسول آخر من الكاردينال عبر إلى جانب من بلاد البربر (شمال أفريقيا)، ورأى هناك كثيرين من الوعاظ والفقهاء يعلمون المسلمين القرآن، ويحدثونهم عن مباهج الجنة، ويدعونهم بالحكمة والموعظة، وجميع الذين يستمعون إليهم تكاد أعينهم تفيض بالدمع خشوعًا، وقد أعجب الرسول الوافد كثيرًا بالتقوى التي عليها هؤلاء الناس، وما تنضح به كلماتهم من

---

(١) بلانكيرنا، ص ٢، ص١٣٤، طبعة مجلة مدريد.

خشوع، وكل ما يدعون إليه خطأ كبير، وعرف أن القدوة الجيدة التي هم عليها، والحياة التقية المخلصة التي يعيشونها، ونفاذ الدعوة، وحضور الدمعة؛ مردها أنهم في وعظهم يشيرون إلى حياة كثير من الناس ماتوا تقاة، ولهذا السبب نفسه كان هؤلاء الناس يبكون خاشعين.

ووجدته أيضًا، في كتابه «الصديق والمحبوب» يذكر أن الرجال الأتقياء ينشدون حبًّا في الله، وحبًّا في الله أداروا ظهورهم لمباهج الدنيا، ومضوا عبر العالم يعانون من الفقر ومن أشياء أخرى كثيرة[(١)]. وحينئذ فكر في أن يذهب إلى دير بلانكيرنا ويرجوهم أن يؤلفوا كتابًا يدرس حياة الرهبنة، ومنه يتعلم الرهبان الآخرون، ومعه يعرفون كيف يتأملون، وكيف يصبحون خاشعين».

وفي «بلانكيرنا» عزم على أن يؤلف كتابه «الصديق والمحبوب»، وكلمة صديق عنده تعني أي مسيحي مؤمن وتقي، والمحبوب الله إلهنا، ثم يضيف: «وعلى حين كان يفكر في هذا، في بلانكيرنا، يذكر في إحدى المناسبات أنه كان بابا، وذكر له مسلم بأن رجال الدين عندهم موضع التقدير والاحترام من الجميع، وأنهم يسمون الصوفية أو المرابطين، وتعودوا أن يكون كلامهم مزيجًا من أمثلة تحض على الحب ومن الحكم القصيرة التي تؤثر في الناس التقاة الخاشعين، والذين يحتاجون إلى الشرح، ومع الشرح يبلغ الفهم عندهم أعلى درجات التأمل، وبارتفاعه تقوى الإرادة، ويتضاعف الخشوع، وبعد أن أخذ كل هذا في الاعتبار، قرر أن يؤلف كتابًا طبقًا لهذا المنهج[(٢)].

يقول «خ. ريبيرا»: «نقلنا كل النصوص السابقة رغم طولها؛ لأننا نعتقد أنها ذات أهمية بالغة، وكلها في مجموعها تؤكد الدقة والأمانة التي اتسم بها

(١) بلانكيرنا، ج٢، ص ١٠٥- ١٠٦.
(٢) بلانكيرينا، ج٢، ص ١٥٨- ١٦٠.

لول حين صرح بالمصادر التي ارتوى منها، وهي حالة نادرة في كتبه، وكان هذا الاعتراف الخيط القائد الذي هدانا في البحث عن نماذجه التي احتذاها.

وبعد أن درست بعض كتب الصوفية الإسلامية، أصبحت مقتنعًا بعمق بأن هذا الفيلسوف الميروقي الشهير ليس إلا مسيحيًّا متصوفًا (على النمط الإسلامي).

«وإن ما نجده عنده من ازدراء الهيئات الرهبانية، والجماعات الدينية المنظمة، واعتكافه وحيدًا ناسكًا متأملًا ليفرغ لخدمة (محبوبه) وتجواله فقيرًا، عاريًا إلا من خرقة، ينتقل من بلد إلى آخر، يعظ الناس في الشوارع والميادين أحيانًا، في أسلوب خشن، لا يفرق بين الكبير والصغير، وتفكيره في أن يعزف بالبزق ليلًا، فإذا سمعه الناس أخذوا في محاسبة نفوسهم، معرضًا نفسه لاتهامه بالحمق والجنون، وتفرغه أحيانًا للتبشير بالمسيحية في الجبال والوديان، يمضي على «باب الله» الذي يقيم أوده، أو اعتكافه في مغارة يستغرق في تأملاته، منفردًا «بمحبوبه»، بعيدًا عن الوحدة التي يشعر بها وهو بين الناس وفي غمار المجتمع، وكل ذلك كان يقوم به أعداد لا تحصى من المرابطين المسلمين على أيامه، على امتداد شواطئ أفريقيا التي زارها.

«وعقيدته الخاصة أن كل علم إشراق أو فيض من الله، ويجيئ جون وسيلة ثقافية، وفيه يسبق الإيمان الفهم، والحقيقة مبدأ مشترك بينهما، ويصعد الفهم عبر سلم حيث الإيمان يسبقه، وهذا يعتمد على ذلك التعمق في الأسرار الإلهية، والعلم هنا واحد والكل منسجم، العالي والهابط، الحسي والمعنوي، وتضيق الخلافات الكبرى والتناقضات، وكل هذا يقول به المرابطون المسلمين ويمارسونه منذ أعوام طويلة، قبل أن يولد رايموند لول.

«وهذه التأكيدات الجريئة لها نكهة القول بوحدة الوجود أو «الطمأنينة»، وفيها يؤكد أن «المحبوب والصديق» يصبحان في لحظة الشطح وحدة فعلية

في جوهرهما، مع نهج واضح في الوقت نفسه، وقناعة عميقة بصحة العقيدة وصفائها. وبراهينه «العقائدية الميتافيزيقية» هذه، يراها بعض المؤلفين خليطًا غامضًا مما هو صوفي وعامي، وبين ما هو مقدس وعلماني، بين ما يبدو حماقة وبين أرق الخواطر، حجج لا يفهمها كثير من المسيحيين، وتبدو في نظر لول واضحة تمامًا، وتلك التقنية الغريبة جدًّا، وغير المفهومة أبدًا، والتي قيل عنها إننا فقدنا معها مفتاح ثقافه، على حين أن كل الطعوم الغامضة لطريقته، تقنية وفكرًا ومذهبًا في العقول، جاءته من الصوفية المسلمين المعاصرين له.

«وثمة منهج تربوي خاص، وكان تجديدًا أدخله هذا العالم المستنير، وطبقًا له كل شيء يُعلم شعرًا، حتى المنطق. وكل شيء ينشر نثرًا، يتم عن طريق التصوير، بعيدًا عن النظريات البحتة، والأفكار التجريدية، وإنما يعرض مصورًا في جداول ودوائر ومربعات، وغيرها. ولكي يسلك سبيله عن طريق العين إلى ذكاء الجماهير، وهو منهج خاص تميز به الصوفية المسلمون المعاصرون للول.

ولنبرهن على هذه الآراء، ونظهر التشابه بين الأفكار والمواقف، يمكن أن نمضي في جمع الشواهد من حياة التجوال والسياحة عند كثير من الصوفية الإسبان المسلمين الذين عبروا إلى شمال أفريقيا، في الفترة التي سبقت أيام لول مباشرة، واشتهروا بذكائهم وتقواهم؛ مثل: ابن سبعين المرسي وابن هور الزاهد، والحربي أو أبو العباس، والعفيف التلمساني، وابن الفارض، وأبو مدين وآخرين غيرهم، جماعات كاملة تتلاقى وتتكاثر شرقًا وغربًا، تعيش الحياة نفسها، وتمارس أفكارًا متشابهة.

ولكن بين هؤلاء جميعًا، تميز شخص واحد بالمعرفة الواسعة، وبالفلسفة العميقة، إلى جانب أنه شاعر وصوفي، وأستاذ عالمي، وأعني به محيي الدين ابن عربي، وهو من مرسية أيضًا، وحياته وآراؤه ومنهجه صورة مسبقة لحياة وآراء ومنهج الفيلسوف الميروقي لول.

«إن التشابه المثير في حياة كلا الصوفيين الإسبانيين، المسلم والمسيحي، يعود إلة خصوبتهما الفكرية، لقد كتب ابن عربي، ومثله في ذلك لوليو، أكثر من أربع مئة مؤلف، أو على الأقل هذا ما اعترف به نفسه في رسالة كتبها لابن السلطان الكامل.

وهذا التشابه في السلوك يمكن أن يكون صدفة كله، ولكن ما ليس سهلاً تفسيره عن طريق الصدفة البحتة، أو الاتفاق العارض، هو التشابه في نظامهما ومبادئهما، ومنهجهما، وطريقة عرضهما لما يدعوان إليه، وثمة موقفان، أو ثلاثة، بخاصة لهما طابع شخصي، ويشيران إلى العلاقة المباشرة الودود بين كليهما.

كتب ابن عربي مؤلفاته يبغي بها تربية النسّاك والعاكفين، وإثارة الحمية في نفوسهم حتى يصبح اسم الله موضع الإجلال في الأرض، وليعملوا على بناء البشر وتهذيب أخلاقهم، وأن يرتفعوا بفهمهم حتى يبلغوا الحقائق الإلهية، وإذا كان قد اهتم بالعلوم التي تستهدف أشياء دنيوية، فلكي يعرف (المحبوب) على نحو أفضل، فغاية العلم معرفة جوهر الحب الإلهي.

«وابن عربي، مثل لول، يؤكد أن العلم واحد، ويبحث عن الواحد، والأشياء الموجودة ليست إلا كلمات الله، الذي يرى صورته نفسها في المخلوقات، كما أن المرء يرى صورته نفسها عندما يقف أمام المرآة.

ويرى، ومثله في ذلك لول، أننا يمكن أن نبلغ العلم عن طريق الإيمان، وعن طريق الفهم، ولكن قوة الروح أقوى من قوة العقل الطبيعية؛ لأن الإيمان فوق الفهم والعقل، ومصدر العلم يجيئ فيضًا لا تحصيلاً، والعقل يحتاج دائمًا إلى عون ما في براهينه، وهذا لا يكون علمًا حتى ولو استندت على الأسباب الضرورية، أما الإيمان فضرورة بذاته، ومن يصلح أن يكون للعقل في البحث عن الحقيقة، وبالإرادة نستطيع أن نبلغ علمًا أسمى من علم

الفلاسفة، وما يعجز العقل الإنساني عن معرفته بطريق الفكر النظري يكشفه الله لعباده إشراقًا؛ لأن كثيرًا من الأشياء تقع في الجانب الآخر من جبل المعرفة الإنسانية، والله يهب الحقائق العليا لأصحاب الإرادة، أما القياس المنطقي فلا يكفي لما وراء الطبيعة أو العلم الإلهي.

«وقد تلقى ابن عربي- فيما يقول- كل العلوم عن طريق النور الإلهي وحده، ونفس الشيء يصرح به لول، وعندما كان ابن عربي في إشبيلية تلقى المعرفة بالعلوم الطبيعية والفلكية، بلا كتب ولا أساتذة، وعرف الكيمياء، كما يصرح، عن طريق الإلهام علمًا موهوبًا، ولهذا ليس من عادته أن يشير في كتبه كثيرًا، كما يفعل مؤلفون آخرون، إلى العلماء أو المؤلفين. يقول، ومثله فعل لول من بعد: «لسنا نحن الذين يشيرون إلى كلمات هؤلاء، أو أمثال أولئك، وإنما نقدم في هذا الكتاب (أي الفتوحات المكية)، وفي كل كتبنا ما منحنا الفيض الإلهي، وما أمر لنا به الله»».

«وأسلوبه متناسق مثل لول، وبين العالم العلوي والعالم السفلي تطابق كامل فيما يرى، وأشكال الأفلاك العليا مثل السفلى الأساسية، ويوجد تناسق كامل بين كل الأنظمة، ما هو متصل بعلم الكائنات، وما هو منطقي أو أخلاقي. وهكذا فإن الكائن الصافي، والكائن غير الاصفي، وما ليس كائنًا، ويمكن أن يصبح كائنًا، أي الممكن، كلها تتلاقى في نظام آخر من التقدير مع الله، والعدم والعالم، واليقين، والإنكار، والشك، والنور، والضباب، والشفق، والسماء، وجهنم، والبرزخ(١). وتناسق نظامه السابق يبلغ النهاية من الكمال ثابتًا وجسورًا في وحدة الوجود، ويحاول في جرأة عظيمة ومنطقية أن يستدل عليها من عقائد الإسلام الأساسية، وأن يستخرج حتى الحروف نفسها من النصوص القرآنية.

---

(١) انظر: ميجيل أسين بلاثيوس، محيي الدين بن عربي، في كتاب «تكريم مينينديث أي بلايو، ج ٢، ص٢١٧ - ٢٥٦، حيث يشرح بعض المصطلحات.

«والشكل الذي استخدمه ابن عربي لكي يعرض أفكاره، وما يمكن أن نطلق عليه منهجه التعليمي، له مشابهات لا شك فيها عند لول.

لقد نظم ابن عربي المواد المختلفة شعرًا، مهما كان الموضوع جافًّا، وهذه الأشعار يمكن أن تتسم بالجفاف، نعم إيقاعها منضبط، وموسيقاها واضحة، ولكن ما فيها من الشعر قليل، وكل ما هنالك أنه يستخدم نغم القافية وسيلة يعاون بها القارئ على أن يحفظ من الذاكرة ما يحاول أن يعرض عليه. إنها أشعار ميتافيزقية صعبة الفهم، حافلة بالمعاني، ولكنه يكتبها في سهولة منقطعة النظير، ويبلغ به الأمر أن يعتقد- حتى في هذه- أنها جاءته إلهامًا؛ لأنه ينظمها في الحلم، ويتذكر يقظًا، وأحيانًا يلاحظ عندما يستيقظ أنها تخرج من فمه آليًّا، دون أي جهد ثقافي، كما لو كان ثمة شيء في داخله يمليها عليه، ونظمها في كل الأنواع: شعرًا وموشحة وزجلًا، وفي كل البحور، واستخدم في قوافيها جميع الحروف. وتحس في بعض قصائده الصوفية لونًا شعريًّا واضحًا ومتميزًا، ويتوجه فيها إلى الله محبوبه تحت رموز مختلفة.

ويلعب الجمّل السحري دورًا عند ابن عربي، وتعود أن يخلطها في كل أفكاره تقريبًا، وبها يشرح أحيانًا أشدها غموضًا وميتافيزقية. ويؤمن بالفضائل للحروف والأرقام، ويستخدمها في مربعات كوسيلة تربوية.

«ويبدو لابن عربي، ومثله لول، أن كل شيء سهل الفهم عن طريق الرموز، وتجسيمه عن طريق الرسم، ويعرض العلم في أشكال رياضية، ويشرحها مستخدمًا المثلثات والمربعات، وقد تداخلت في بعضها البعض[1]، والدوائر

---

(١) يقول ابن عربي في كتابه الفتوحات المكية، الجزء ٣، ص ٥٢٣، أنه ألف كتابًا بعنوان: إنشاء الجداول والدوائر، صور فيه العالم والحضرتين ممثلتين في أشكال يسهل العلم بها على صاحب الخيال، إذ لا تخلو العقول من حكم الأوهام فيما تعلم أنه محال، ومع هذا تتصوره، ويغلب عليها حكم الوهم، إذ لا ينضبط لها العلم بذلك إلا بعد تصوره، وحينئذ تضبطه القوة الحافظة وتحكم عليه القوة المذكرة.

ومراكزها، والمربعات داخلها، وغيرها. وبعض هذه الأشكال قريب الشبه جدًّا بما عند لول، وأحيانًا تجيء في صورة دقيقة منها تمامًا، ومعها ندرك العلاقة الوطيدة بينهما، كما لو أن أحدهما نسخ صورته من الآخر.

وتقنية ابن عربي مثل تقنية لول، صعبة وغامضة على الغرباء، وإن شئت طبقًا لما يصرح به هو نفسه، إن علمه لا يمكن أن يخضع للتقنية، ولا تكفي اللغة العادية لعرضه، وفيما يتصل بالأشياء التي تتشابه يكفي أن يتفق الناس على أن يعطوا نفس الأسماء لنفس الأشياء، أما العلوم الإلهية، التي تجيئه إلهامًا، فلا توجد لها مصطلحات؛ لأن ما عند الله ليس له مثيل، ومن جانب آخر لا يحدث أبدًا أن يظهر ما هو إلهي للشخص الواحد مرتين في الصورة نفسها، وبالتالي من المستحيل أن توجد تقنية لتوصيله، وفضلًا عن ذلك يحدث للصوفية ما يحدث للعشاق، حين يبلغ بهم هياج الشوق مبلغه، فيتحدثون مثل المجانين، بطريقة شاذة ومبالغ فيها؛ لأنهم لا يستطيعون أن يتحكموا في إرادتهم، ولا أن يقيسوا المدى الذي تبلغه ألفاظهم.

«في ضوء ما فصلناه سابقًا نستطيع أن نفهم موقف ابن عربي. وكان في نطاق الإسلام شبيهًا بموقف لول بين المسيحيين: ذاك مثل هذا كان عدوًا متطرفًا وصريحًا لآراء ابن رشد الفلسفية، والمفكرين الأحرار، الذين يرفضون فكرة الإلهام والنصوص الدينية، والإيمان. ولكنه من جانب آخر كان يمضي بعيدًا عن طريق الفقه الرسمي، كما كان لول بعيدًا عن الكنيسة الرسمية، وكلاهما كان يحاول أن يصلح الناس، وأن يهذب الأخلاق بوسائل تربوية غير حكومية.

«وكان الصوفية يريدون أن يبعثوا النهج القديم من حياة الإسلام، تلك الأيام التي تلت وفاة الرسول، وكان لول يطمح أن يبعث نظام الأحبار من الرسل.

«ورجال الدين الرسميون في كلا الدينين عاملوهما بكل برود، واتهمهما دعاة العقل في كلا الشعبين بالجنون، وأنهما دعاة يحلمون بالمدن الفاضلة».

وباختصار يمكن القول بأنَّ رأي المسيحيين في أفكار رايموند لول، لا يبعد كثيرًا عن رأي المسلمين في ابن عربي، مع تفاوت بسيط لصالح الفيلسوف الميورقي.

حين نتأمل جيدًا كل ما سبق تسترعي نظرنا المشابهات الكثيرة في الحياة، والنظام، والمنهج، والموقف، بين هذين الصوفيين الإسبانيين، كل منهما في نطاق الدين الذي آمن به الإسلام أو المسيحية.

«... وفضلًا عن هذه المشابهات، وهي دلائل واضحة على علاقات مباشرة بين محيي الدين بن عربي ورايموند لول، فإن بين أعمال لوليو المنظومة واحدة تحمل عنوان: «أسماء الله المئة»، يقول المؤلف في مقدمتها: «يقول المسلمون إن في القرآن ٩٩ اسمًا، وهي أسماء الله الحسنى، ومن يعرف الاسم المئة يعرف كل الأشياء، ولهذا ألف هذا الكتاب:

«أسماء الله المئة»، وأعرفها كلها. «وفي كل اسم من أسماء الله نظمنا، عشرة أبيات من الشعر، ويمكن أن ترتل في الكنيسة على نغمات المزامير، فلهذا السبب نظمناها لأن المسلمين يرتلون القرآن في مساجدهم».

«وبما أن الله جعل للكلمات وللأحجار وللحشائش خاصية مميزة، فكذلك مع أسمائه، ولهذا أنصح بأن تذكر أسماء الله المئة كل يوم، وأن نحملها مكتوبة معنا».

كان في ذهن لول، كما نرى وما يصرح به هو نفسه، عندما كتب مؤلفه هذا، نماذج من الشعائر الإسلامية يهدف إلى إدخالها في المسيحية. وفضلًا عن هذا، نلحظ تأثير المذاهب الإسلامية في أفكاره، فهو يتحدث عن أسماء الله الحسنى كما لو كانت تعويذة لها فضل وتأثير، وهي شيء إسلامي تمامًا.

وإذا كان لول حين ذكر هذه الفضائل لأسماء الله الحسنى، قد سار على خطى مؤلف مسلم، وهو شيء واضح، فمن المؤكد أن هذا المؤلف هو محيي الدين بن عربي؛ لأن هذه كتب عدة مؤلفات شعرًا ونثرًا تتصل بأسماء الله الحسنى، وفي الجزء الأخير من مؤلفه العظيم الفتوحات المكية توجد رسالة مطولة، كتبها شعرًا ونثرًا عن «أسماء الله الحسنى»، على الرغم من الجدل الذي قام حول ما إذا كانت هذه الأسماء التسعة والتسعون مذكورة في القرآن أم لا.

«وثمة ملمح خاص عن العلاقات الشخصية بين كلا المؤلفين يمكن أن نجدها فيما دعا إليه لول من أنه يجب إعادة تنظيم مجمع الكرادلة في روما، وذلك في رسالته المسماة «بلانكيرنا»، فجعل لكل كاردينال، بما في ذلك البابا، اسمًا اشتقته من أبيات ترتيلة «المجد لله في الأعالي»، وجعل لكل منهم رسالة يؤديها في الدنيا مشتقة من اسمه الذي اختاره له، فهناك كاردينال يسمى «نحمدك»، وآخر يسمى «نباركك»، وهكذا. وفي النظام الداخلي للصوفية، كما رآه ابن عربي، نجد أشخاصًا موكلين بالوعظ وتربية المسلمين وهم الأقطاب، ولفظ قطب ومعناه المحور القريب من لفظ Cardo أو Cardinis اللاتيني، ومعناه قلب، ومنه اشتق لفظ كاردينال. وكل قطب له لقب مقتبس لفظه من القرآن، ومكلف بأن يعظ الناس بلقبه، وأن يردده في الخافقين، وأن يمارس في الوقت نفسه مهمة تتصل بما يعبر عنه في هذا النص، فهناك قطب لقبه «لا إله إلا الله»، وثان «الله محمود» وثالث «الحمد لله على كل حال»، وغيرها.

اتفاق نادر وغريب: إن التجديد الذي أراد لول أن يدخله إصلاحًا في المسيحية، أطراه في شكل شبيه له، الصوفي المسلم ابن عربي.

«ولكن الدليل القوي، وفيما أرى يمثل البرهان الحاسم، ويفوق كل ما أتينا عليه من مشابهات واتفاقات فيما سبق، ما ورد في كتاب الصوفي لول: «الصديق والمحبوب»، يقول: على نحو ما رأينا في نصوص سابقة ذكرناها: إنه وجد الناس في جانب من بلاد البربر يحكون هناك أن الأتقياء يرتلون الأناشيد عن الله والحب، ويسيحون عبر الدنيا، يعانون المسكنة وأعمالًا أخرى كثيرة، وأن هؤلاء الصوفية أو المرابطين تعودوا أن يرسلوا بعض الأمثال والحكم القصيرة التي يتطلبها أسلوبهم، ويضيف لول: إنه ألف كتابه طبقًا لهذا المنهج.

«... باختصار، كان من عادة لول ألا يذكر مصادره، وأعتقد أنه استخدم الوسيلة الوحيدة لكي يشير إلى انتماء طريقته الفلسفية، بأن يقول إنه سار على خطى الصوفية (المسلمين)، وابن عربي من بينهم بالذات يفسر لنا أشياء كثيرة، أصبحت من ملامح الفيلسوف الميروقي، كالمبادئ الأساسية لمذهبه، وسلوكه الخاص، ورأيه العلمي، ومنهجه التربوي، وتقنيته، وأخيرًا صوفيته، وهو نفسه يعترف، وذلك شيء نادر جدًّا، بالتقليد الذي اتبعه في كتاب «الصديق والمحبوب»، وهو نقطة الانطلاق في التصوف المسيحي»(١).

(١) خوليان ريبيرا، الأصول العربية لفلسفة ريموند لول، ترجمة أ.د الطاهر أحمد مكي، ص ١٤٨ – ١٧١ من كتاب (دراسات أندلسية).

هذا وسوف أقدم بإذن الله – في فرصة قادمة – عرضًا مركزًا لأهم النقاط التي عالجتها A.Schimmel في بحثها عن أثر محيي الدين بن عربي على ريموند لول، و«لول» هذا هو أحد المسئولين عن نشأة الاستشراق في الغرب كما هو معروف، راجع كتابنا عن الاستشراق.

سادسًا: مناقشة بعض الأسباب الإضافية وراء افتراض الباحثين الغربيين نظريات أجنبية لتفسير مصدر التصوف الإسلامي

ذكرنا في صدر هذا المبحث بعض الأسباب التي أدت بالباحثين الغربيين إلى البحث عن مصادر أجنبية لنشأة التصوف الإسلامي واستيفاءً لهذه النقطة المهمة أعود فأذكر بعض الأسباب الأخرى؛ ومن بين هذه الأسباب: تشابه المصطلحات والصياغات أو التعبيرات Phraseology التي استخدمها الصوفية المسلمون وتلك التي استخدمها التصوف المسيحي والهندي والأفلاطونية الجديدة. وفيما يتعلق بتشابه المصطلحات بين التصوف الإسلامي والمسيحية؛ يرى الأستاذ «أربري»: أن القرآن الكريم قد أبان بوضوح في أكثر من نص أن الوحي الذي أنزله الله على محمد جاء مهيمنًا ومصدرًا للوحي الذي أنزله الله على الرسل السابقين.

ولذلك؛ فإنه يكون من الغريب حقًّا عدم مشابهة التعاليم الإسلامية في جوانب مهمة مع تلك التي جاءت بها المسيحية، ويوجد في واقع الأمر تشابه شديد بين القوانين الأخلاقية وتلك المتعلقة بالزهادة والتنسك في الملَّتين، وذلك بالرغم من الاختلاف الطبيعي بين اللاهوت وعلم الكلام.

كما أن الحقيقة الإلهية واحـدة وغير قابلة للانقسام أو التجزئة Indivisible، وتعلو على كل المستويات الروحية؛ حيث لا يمكن تصور نزاع بين المثل العليا والغايات»[1].

ويكشف «أربري» عن السبب الحقيقي وراء اتجاه زملائه المستشرقين الذين اتخذوا من مجرد التشابه في المصطلحات مبررًا للبحث عن مصدر أجنبي، وهو:

---

(1) Arberry, An Introduction to the History of Sufism, p.32

التحيّز الذي جعلهم يلتمسون لكل أمر ممتاز في الإسلام مصدرًا أجنبيًّا وأن كل حسنة في الإسلام يجب أن ينسبوها إلى مصدر أجنبي أو آخر، وتلك- على حد قوله- أسوأ صور الخيانة العلمية والتعصب الطائفي[1].

وعالج الباحث الإنجليزي «S.Sh. Lennard» هذه المسألة (تشابه المصطلحات) في مقدمته لـ«لوائح» جامي الذي ترجمه من قبل «Whinfield» فقال: لقد بذل مترجم اللوائح جهدًا علميًّا فائقًا في محاولة منه للبرهنة على أن وحدة الوجود Oneness of Being عند صوفية المسلمين مستعارة من الأفلاطونية الجديدة- وهي اسم لجماعة روحية غير مسيحية تزعمها أفلوطين Plotinus الذي عاش في الإسكندرية في القرن الثالث الميلادي.

ولقد بينّا بالفعل أن ما يتحدث به الصوفية المسلمين عن وحدة الوجود ليس فروضًا نظرية عقلية، لكن نتيجة لحالة الوجد الروحي الغامر، ولقد ذكر المترجم أن أفلوطين نفسه كان يتمتع بنوع شبيه بذلك الكشف بعد أن تعلم على يد أساتذة شرقيين الطريق إلى الواحد وكيفية السفر إليه، وقد عبر في كتاباته عن خبرته حول طبيعة الواحد، وعن العلاقة الطارئة له بمصطلحات تبدو مشابهة لتلك التي ذكرها الصوفية، وإن لم تكن مطابقة تمامًا.

ونفس الشيء يمكن أن يقال بشأن مؤلف الفيدانتا، وحتى بشأن الكتابات الطاوية «Taoist» في الصين. والشيء الذي ينبغي أن يلاحظ هنا أن التشابه في التجربة الصوفية يسبق دائمًا أي تشابه في التعبير الحاصل من كل أولئك الكتّاب الذين وقع لهم كشف باطني وحاولوا أن يعبروا عنه بلغة إنسانية قاصرة ومحدودة عن أداء هذه الوظيفة. ولكي نقول إن بعضهم قد استعار عن بعض: علينا أن نجزم بأنّ التجربة الباطنية الأساسية يمكن أن تستعار، وهذا في واقع الأمر لا معنى له. وما يمكن أن يستعار هو طرائق التعبير

(1) Arberry, An Introduction, p.33.

أو المصطلح الفني، الذي وجده مناسبًا أولئك الذين واجهوا صعوبة بالغة في وصف الأمور الفائقة للبشر بكلمات بشرية، وعلينا أن نتحلى بالحذر فلا نتحدث عن استعارة الأفكار والمصطلحات التي هي من قبيل المشترك الطبيعي في الفكر الإنساني. وإنه لمن الصعوبة بمكان أن نرسم خطًّا فاصلًا بين نهاية التشابهات الطبيعية في الفكر الإنساني وبداية الاستعارات.

ويضيف الأستاذ Lennard قائلًا: وليس من الأمور المحيرة للصوفي المسلم أن يجد «أفلوطين» أو «ديونيسيوس» أو مؤلف «الأوبانيشاد» أو «الطاو» يصفون مظاهر أو جوانب لنفس التجربة الروحية التي هو نفسه قد وجدها. كما أنه يعتبر أن استخدام نفس المصطلحات لشرح تجربته الصوفية الذاتية ليس أمرًا مهينًّا. وعندما فتح المسلمون مراكز الثقافة اليونانية مثل: مصر وسوريا وآسيا الصغرى، ووجدوا معجمًا فنيًّا فلسفيًّا؛ وعندما نقلوه إلى اللغة العربية، استخدموه في شرح أفكارهم الفلسفية الخاصة بهم، وأنهم لم يرددوا بسذاجة ما وجدوه لدى فلاسفة الإغريق، بل أقاموا على هذا الأساس بناءهم الخاص بهم، وقد منحوا الفلسفة عمقًا وسعة واتجاهًا جديدًا لمناصرة العقائد الأساسية للإسلام، وهكذا فقد بقي قدر من المصطلحات الإغريقية الأصل في معجم المفكرين العرب، استخدموه في التعبير عن أغراضهم الخاصة وشرح مفهوماتهم الذاتية ثم يقول Lennard - الذي اعتنق الإسلام سنة ١٩٣٧ م في لندن-: وها أنذا قد استخدمت مصطلحي «Immanence» الحلول، والتعالي «Trancendence» اللذين ينتميان إلى اللاهوت المسيحي لكي أشرح وجهًا معينًا لمفهوم وحدة الوجود الصوفية، ومع ذلك فإني لا أشعر بأني مدين للاهوت المسيحي بشيء؛ لأني لم أستخدمهما بنفس المعنى الذي استخدمهما فيه واضعوهما في الأصل؛ لكن قد استعملتها لأنهما مألوفان وموافقان، ومن ثم فإن استخدامهما أكثر فائدة ونفعًا من استخدام غيرهما. وقد تستخدم أفكار وألفاظ معينة لأنها متاحة بين أيدينا ومقبولة لدى القراء.

وقد بيّنا بوضوح كافٍ أنه في عالم الروح: كل تجربة جديدة هي خلق جديد بمعنى من المعاني، بصرف النظر عن شكل التعبير الذي ارتدته وعلى كل حال فإن هذا الاتجاه يجب ألا يبالغ فيه فيجاوز نطاقه؛ ومع ذلك فإن المصطلحات الأساسية التي استخدمها الصوفية كانت قرآنية الأصل مثل: الفناء، والبقاء، والتجلّي، والأحدية، والواحدية، والحق، الخ.. وإنها لتجربة عقيم تلك التي تحاول شرح مدركات العالم الروحي بمصطلحات فيلولوجية»[(١)].

ويشير صوفي معاصر[(٢)]– من شبه القارة الهندية– إلى ملاحظة جديرة بالتأمل، وهي: أن المستشرقين رأوا أن «وحدة الوجود» تتعارض مع الإسلام بين التوحيد الخالص، ومن ثم فإن الصوفية قد أخذوها– في رأيهم– من الهند أو المسيحية أو الأفلاطونية الجديدة. ويرى الشيخ «ربّاني» أنه لا تعارض البتة بين وحدة الوجود الإسلامية الخالصة، والوحدانية الخالصة في الإسلام، أما التعارض فهو بين الوحدانية الإسلامية الخالصة وبين وحدة الوجود الزائفة Adulterated Pantheism في الهندوسية أو المسيحية. ومما يثير الدهشة أن الهندوس يدّعون الوحدانية Monotheism ويعبدون مئات من الأشياء التافهة على أنها آلهة، وبالمثل فإن النصارى يدعون أنّهم موحدون ويعبدون ثلاثة آلهة، لذلك فإنّ هذه ليست توحيدية، إنها وثنية تعددية Polytheism. أمّا الإسلام الحقيقي فإنه يجمع بين التوحيد الخالص ووحدة الوجود الخالصة في نفس الوقت، ويشرح الشيخ رباني وجهة نظره قائلًا: «الله في الإسلام واحد وكلّي الوجود، وبما أنه تعالى كلّي الوجود Omnipresent فهو في كل مكان ولا يمكن أن يحتويه أي مكان أو شخص أو شيء. وإنه واحد ليس بمعنى الإله الواحد فقط، ولكن بمعنى أنه الموجود الواحد أيضًا؛ وحيث إنه واحد وكلّي الوجود فلا شيء آخر يمكن أن يوجد بجانبه وإلّا فإنه يكون محدود

---

(1) Shah Shahidullah. Lennard Introduction to Translation of «Lawaih Jami». by Whin Field، rprinted by Almaarif Lahore. pak

(٢) هو الشيخ و.ب.س. رباني وهو شيخ معاصر من أتباع الطريقة الششتية الهندية، وكتاب بعنوان: Islamic Sufism.pp.126 - 139.

الوجود. فوحدانية الله وكلية وجوده تمنعان أي ثنائية أو تعددية للموجود، ولذلك فإن المفهوم الإسلامي لله أنه هو الموجود فحسب وكل الأشياء لها وجود نسبي أو وجود متخيل مثل: الأمواج والفقاقيع والجليد التي هي في واقع الأمر ليست شيئًا غير المادة، إنها ماء في صور واشكال مختلفة.

وقد يسأل هنا: ما الفرق إذا بين «وحدة الوجود» هذه وتلك التي قال بها الهنود والمسيحيون؟

والإجابة: أنه بالنسبة لوحدة الوجود الزائفة، فإن كل شيء موجود هو الله، وهو يستحق العبادة، ومن هنا كانت عبادة الأصنام. وطبقًا لوحدة الوجود الإسلامية فإن كل شيء موجود ليس هو الله، وليس مستقلًا أو منفصلًا عن الله»؛ ولذلك فقد عبر صوفية الإسلام عن وحدة الوجود بألفاظ لا تنتهك الأصول التي جاءت بها الشريعة. ويردف الشيخ ربّاني قائلًا: إن «وحدة الوجود» ليست فكرة نظرية يمكن أن تشرح بألفاظ المعرفة الظاهرية، لكنها تحقّق بالحق المطلق الذي يمنح للولي في حالة الجذب والفناء. ولم يتنبه المستشرقون كما يرى الشيخ ربّاني إلى الفرق الجوهري بين معنى وحدة الوجود في الإسلام وفي غيره من هندوسية أو مسيحية، ومهما يكن من أمر فإني لا أحب أن أناقش هنا مفهوم «وحدة الوجود» كما طرحته مدرسة محيي الدين ابن عربي، ولا أود أن أتعرض هنا للفرق بين «وحدة الوجود» و«وحدة الشهود» وهل الخلاف بينهما حقيقي أو لفظي، وما أسهم به كل من الشيخين شاه ولي الله أحمد بن عبدالرحيم الدهلوي وأحمد السرهندي[١]، لكنني أعرض هنا لرأي المستشرق «William Stoddart» الذي يذهب فيه إلى أن «وحدة الوجود» هي المبدأ الأساسي للتصوف في الإسلام؛ لأنه مستنبط مباشرة من «الشهادة» التي فهمت على أنها: لا حقّ إلّا الحق، أو لا حقيقة وجودية إلا حقيقته تعالى، ويذكر الصوفية أن الموجود النسبي لا حقيقة له إلا بالمطلق، والمحدود لا وجود له بغير المحدود[٢].

(١) سندرس ذلك في بحث مستقل عن الشيخ أحمد السرهندي وجهوده بإذن الله.

(2) William Stoddart, Sufism: The Mystical Doctrines and Methods of Islam, Suhail Academy Lahore, 1981, p.43

ثم يشير المستشرق W.Stodart إلى الالتباس والخلط الذي يمكن أن يحدثه استخدام مصطلحات غير دقيقة، ففي رأيه أن تعبير وحدة الوجود Onenes of being قد توهمه البعض صورة من المصطلح الغربي Pantheism وهذا استعمال مغلوط تمامًا؛ لأن مصطلح Pantheism يستعمل عادة ليعبر عن تصورات فلسفية غريبة حديثة، وهذا المصطلح يعني عندهم أن الله هو مجموع جميع الأشياء[١]: God is the sum total of all things.

وكلام «ستودارت» هذا يذكرنا برأي Julian Baldick حول عدم الدقة في اختيار المصطلح وما يمكن أن يؤدي إليه من غموض وإبهام في حقل الدراسات الإسلامية عامة والتصوف خاصة، يقول «جوليان بلديك»: «يجب علينا معاشر المستشرقين- في دراستنا للإسلام والتصوف- أن نتجنب ألفاظًا معينة مستعارة في العادة من المسيحية مثل Orthodoxy وHeresy هرطقة، وClergy رجال الأكلروس وFundmentalism الأصولية، Saint أي القديس. وإن كثيرًا من الكتاب الغربيين يتحدثون عن التصوف على أنه قوة مواجهة أو معارضة للأرثوذكية الإسلامية، ولكن من الصعوبة بمكان تحديد من يكون الأرثوذكي في الإسلام، هل هم المحدثون؟ لقد كان من بينهم صوفية! هل هم علماء الكلام؟. لقد كان من بين صفوفهم صوفية كذلك وما دامت لا توجد أورثوذكسية في الإسلام فلا توجد فيه هرطقة بالمعنى المسيحي...، ويضيف «جوليان بلديك» إن ألفاظًا كثيرة جدًّا قد أسيء ترجمتها مثل كلمة «Saint» فإن معناها يختلف عن معنى كلمة «ولي الله» وهي توهم أن المقصور هو المفهوم المسيحي للقديسة Sainthood، ولعل أكثر التعابير إبهامًا هو تعبير The Sacred and the Profane مقدس ونجس، مكان حلال وحرام»[٢].

(1) Ibid. p.49

(2) J.Baldick Mystical Islam: An Introduction to Sufism، London, 1989, pp.7- 8

سابعًا: المصدر الإسلامي للتصوف

بعد هذه المناقشات المستفيضة للآراء التي تذهب إلى جعل مصدر التصوف الإسلامي أجنبيًّا وافدًا كي تنتزع منه أصالته وتقطعه عن جذوره الحقيقية، ثم بعد إشارتنا لنقطتين أساسيتين هما: تأثير التصوف في الإسلام على تصوف الهند وعلى التصوف الغربي، نصل إلى القضية الجوهرية في هذه الدراسة وهي: الحديث عن المصدر الإسلامي للتصوف، وأرى أن معالجة هذه المسألة تقتضي مناقشة النقاط التالية:

١- فكرة بعض الباحثين عن اختصاص التصوف بالجانب الأخلاقي في الإسلام.

٢- فكرة بعض الدارسين عن وراثة التصوف لجانب من وظائف النبوة.

٣- كلام شيوخ التصوف أنفسهم عن إسلامية مصدر التصوف.

٤- آراء كبار المستشرقين عن إسلامية مصدر التصوف.

ومن المهم أن نذكِّر هنا أننا نتحدث عن مصدر التصوف الإسلامي من حيث النشأة الأولى؛ لأنا نقر بأن التصوف قد تأثر في مراحل معينة من تطوره بالفلسفة وأنظارها، واصطنع بعض اصطلاحاتها، واصطبغ بصبغتها، كما أنه استمد من بعض الروافد غير الإسلامية، فهذا ما لا ننازع فيه...» ولقد أخطأ الكثيرون من المستشرقين الذين عنوا بدراسة التصوف الإسلامي بردّه- من حيث نشأته- إلى مصادر أجنبية عن الإسلام»[1] ونؤكد من جانبنا مع كثير

(١) د. أبو الوفا التفتازاني: مدخل ص ١٩ وانظر م.د. محمد مصطفى حلمي «الحياة الروحية في الإسلام ص٤٩، الدكتور أحمد محمود صبحي: التصوف: إيجابياته وسلبياته: ص ١٩ -٢٢ نشر دار المعارف ١٩٨٤م والدكتور أبو العلا عفيفي: التصوف الثورة الروحية في الإسلام، المقدمة، نشرة القاهرة ١٩٦٣م د. جلال شرف: دراسات في التصوف الإسلامي شخصيات ومذاهب: الفصل الأول ص ١٥ وما بعدها، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٨٤م.

من الباحثين على أن إرجاع التصوف الإسلامي إلى أحد التأثيرات الوافدة أو غليها جميعًا- صدورًا ونشأة- دونه خرطُ القتاد، وهو أمر لا يستسيغه منطق العقل السليم ولا تسمح به حقائق التاريخ[١].

١ـ اختصاص التصوف بالجانب الخلقي في الإسلام:

لقد حدد ابن القيم- رحمه الله- الجانب الذي يضطلع به التصوف في الإسلام بأنه الجانب الخلقي السلوكي حيث ذكر في «مدارج السالكين»: واجتمعت كلمة الناطقين في هذا العلم على أنه التصوف هو الخلق. «وقد ذكر الكتاني المتصوف: «التصوف خلق، فمن زاد عليك في الخلق زاد عليك في الصفاء»[٢]، ثم عرف العلّامة ابن خلدون التصوف قائلًا: «علم التصوف من العلوم الشرعية الحادثة في الملة وأصله عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم: طريق الحق والهداية، وأصلها العكوف على العبادة، والانقطاع إلى الله تعالى، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة، وكان ذلك عامًّا في الصحابة والسلف، فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا، اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة»[٣].

ويجمل بي أن أقتبس تعريف الشيخ حسنين مخلوف العدوي بالتصوف السلوكي الخلقي؛ حيث يقول: «التصوف الإسلامي تربية علمية وعملية للنفوس، وعلاج لأمراض القلوب، وغرس للفضائل، واقتلاع للرذائل، وقمع للشهوات، وتدريب على الصبر والرضا والطاعات.

---

(١) د. حسن الشافعي: فصول في التصوف، ص ٦٤.

(٢) تعليق الشيخ مصطفى عبد الرازق على مادة «تصوف» في دائرة المعارف الإسلامية.

(٣) ابن خلدون، المقدمة، ص ٣٢٨ طبعة القاهرة د.ت.

وهو مجاهدة للنفوس ومكابدة لنزعاتها، ومحاسبة دقيقة لها على أعمالها وتروكها، وحفظ للقلوب عن طوارق الغفلات وهواجس الخطرات، وانقطاع عما يعوق السالك في سيره إلى الله، وزهادة في كل ما يلهي عن ذكر الله ويعلق بالقلوب سواه.

وهو معرفة لله ويقين، وتوحيد لله وتمجيد، وتوجُّه إلى الله وإقبال عليه، وإعراض عما سواه، وعكوف على عبادته وطاعته، ووقوف عند حدوده، وتعبُّد بشريعته، وتعرُّض لنفحاته وهباته التي يخص بها أولياءه وأحبابه فضلًا منه وكرمًا.

وجملة القول فيه قبل تدوينه كفن إسلامي وبعده: أنه علم وحكمة وتبصرة وهداية، وتربية وتهذيب، وعلاج ووقاية، وتقوى واستقامة، وصبر وجهاد، وفرار من فتنة الدنيا وزينتها واستبعاد»[١].

وإذا كان التصوف يمثل الجانب الأخلاقي في بناء الإسلام أو هو «زبدة عمل العبد بأحكام الشريعة» على حد تعبير الشعراني في الطبقات[٢]، فإنه بهذا الاعتبار: روح الإسلام؛ لأن أحكام الإسلام كلها مردودة إلى أساس أخلاقي[٣] لأن الأحكام التي جاء بها الإسلام تشتمل على الجوانب الآتية:

- العقائد.
- وأحكام العبادات.
- وأحكام المعاملات.
- والأخلاق.

(١) تصدير كتاب «رسالة المسترشدين» للحارث بن أسد المحاسبي، نشرة الشيخ عبد الفتاح أبو غدة، نشر المكتب الإسلامي بدمشق.

(٢) الطبقات الكبرى، ج١، ص٤ طبعة القاهرة ١٣٤٣هـ.

(٣) مدخل إلى التصوف الإسلامي ص ١٢.

وقد ربط الرسول ﷺ بين العقيدة أو الإيمان والأخلاق؛ فقال:

«أكمل المؤمنين إيمانًا أحسنهم خلقًا».

«لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه».

«خصلتان لا تجتمعان في مؤمن: البخل وسوء الخلق».

وكذلك فإن العبادة والمعاملة ما لم تقم على أسس خلقية فلا جدوى لها ولا نفع فيها. أدرك الصوفية ذلك وتحققوا به، ومن ثم أنشأوا للأخلاق الدينية علمًا مستقلًّا مكملًا لعلمي الكلام والفقه هو «علم التصوف»؛ فهو- في أساس نشأته الأولى- علم شرعي مستنبط أو مستمد من الكتاب والسنة[١].

وما من صوفي إلا يتحدث عن السلوك إلى الله تعالى ومقاماته أو مراحله التي تبدأ بمجاهدة النفس أخلاقيًّا، ثم بتدرج السالك في منازل متعددة تعرف عندهم بالمقامات والأحوال[٢]...، ويعني الصوفية بالمقام: مقام العبد بين يدي الله فيما يقام فيه من العبادات والمجاهدات والرياضات؛ ومن أمثلة ذلك عندهم: التوبة والزهد والورع والفقر والصبر والرضا والتوكل.. الخ. ومن أمثلة الأحوال عندهم: المراقبة والقرب والمحبة والخوف والرجاء والشوق والأنس والطمأنينة والمشاهدة واليقين وما إلى ذلك، على اختلاف في اجتهادات الصوفية حول ترتيب سلسلة المقامات أو المراحل أو المنازل والأحوال الصوفية، وهذا كله سلوك وأخلاق.

أولًا: القرآن الكريم مصدر المقامات والأحوال (التصوف):

ومهما يكن من أمر فإن حقيقة التصوف أو موضوعه الأصلي عندهم هو المقامات والأحوال، وقد حرصت كتب الصوفية كلها على بيان أن

(١) السابق ص ١٣-١٥.

(٢) انظر: السراج الطوسي ك «اللمع»، الكلاباذي: «التعرف لمذهب أهل التصوف»: القشيري: «الرسالة» و«الهجويري» «كشف المحجوب»

هذه المقامات والأحوال تستند جميعها إلى القرآن والسنة وإلى حياة النبي وأخلاقه، وقد كان ذلك من الموضوعات الأثيرة لديهم؛ لذلك أفاضوا في بيانه وتفصيله أوضح بيان وأتم تفصيل، ولم يبق لنا غير أن نذكر أمثلة وشواهد على ذلك، ومن أراد أن يستزيد فعليه بكتب القوم، يستند الصوفية في «مجاهدة النفس» إلى قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلۡمُحۡسِنِينَ ﴾[1].

﴿وَأَمَّا مَنۡ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ وَنَهَى ٱلنَّفۡسَ عَنِ ٱلۡهَوَىٰ ﴿٤٠﴾ فَإِنَّ ٱلۡجَنَّةَ هِيَ ٱلۡمَأۡوَىٰ﴾[2].

﴿ إِنَّ ٱلنَّفۡسَ لَأَمَّارَةُۢ بِٱلسُّوٓءِ ﴾[3].

أما مقام «التقوى» فمستنده قول الله تعالى:

﴿ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ ﴾[4].

ومقام «الزهد» مستنده إلى قوله تعالى:

﴿ قُلۡ مَتَٰعُ ٱلدُّنۡيَا قَلِيلٞ وَٱلۡأٓخِرَةُ خَيۡرٞ لِّمَنِ ٱتَّقَىٰ ﴾[5].

﴿ وَيُؤۡثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمۡ وَلَوۡ كَانَ بِهِمۡ خَصَاصَةٞۚ ﴾[6].

ومقام «التوكل»:

﴿ وَمَن يَتَوَكَّلۡ عَلَى ٱللَّهِ فَهُوَ حَسۡبُهُۥٓۚ ﴾[7].

﴿ وَعَلَى ٱللَّهِ فَلۡيَتَوَكَّلِ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ﴾[8].

---

(١) سورة العنكبوت/ ٦٩.

(٢) سورة النازعات ٤٠/ ٤١.

(٣) سورة يوسف / ٥٣.

(٤) سورة الحجرات / ١٣

(٥) سورة النساء/ ٧٧.

(٦) سورة الحشر/ ٩.

(٧) سورة الطلاق/ ٣.

(٨) سورة التوبة/ ٥١.

ومقام «الشكر»:

﴿لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ﴾[(١)].

ومقام «الصبر»:

﴿وَٱصْبِرْ وَمَا صَبْرُكَ إِلَّا بِٱللَّهِ﴾[(٢)].

﴿وَبَشِّرِ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾[(٣)].

ومقام «الرضا»:

﴿رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُواْ عَنْهُ﴾[(٤)].

ومقام «الحياء»:

﴿أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ ٱللَّهَ يَرَىٰ﴾[(٥)].

ومقام «المحبة» مستنده قول الله تعالى:

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَسَوْفَ يَأْتِي ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾[(٦)].

أما المعرفة أو الإلهام الحاصل من التقوى والتخلّق فمرده إلى قول الله تعالى:

﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُ﴾[(٧)].

---

(١) سورة إبراهيم/ ٧.

(٢) سورة النحل/ ١٢٧.

(٣) سورة البقرة/ ١٥٥.

(٤) سورة المائدة/ ١١٩.

(٥) سورة العلق/ ١٤.

(٦) سورة المائدة/ ٥٤.

(٧)سورة البقرة/ ٢٨٢.

﴿ فَوَجَدَا عَبۡدٗا مِّنۡ عِبَادِنَآ ءَاتَيۡنَٰهُ رَحۡمَةٗ مِّنۡ عِندِنَا وَعَلَّمۡنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلۡمٗا ﴾(١).

والأحوال كذلك يستند الصوفية فيها إلى القرآن الكريم، فحال «الخوف» مرده إلى قول الله تعالى:

﴿ يَدۡعُونَ رَبَّهُمۡ خَوۡفٗا وَطَمَعٗا ﴾(٢).

وحال «الرجاء»:

﴿ مَن كَانَ يَرۡجُواْ لِقَآءَ ٱللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ ٱللَّهِ لَأٓتٖۚ ﴾(٣).

و»الذكر» الصوفي:

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱذۡكُرُواْ ٱللَّهَ ذِكۡرٗا كَثِيرٗا ﴾(٤).

و»الدعاء»:

﴿ وَقَالَ رَبُّكُمُ ٱدۡعُونِيٓ أَسۡتَجِبۡ لَكُمۡۚ ﴾(٥).

﴿ أَمَّن يُجِيبُ ٱلۡمُضۡطَرَّ إِذَا دَعَاهُ ﴾(٦).

ويؤكد الدكتور التفتازاني على أن البذور الأولى للتصوف الإسلامي، من حيث هو علم للمقامات والأحوال، أو بعبارة أخرى من حيث هو علم للأخلاق الإنسانية والسلوك الإنساني، موجودة في القرآن الكريم، ومن هنا يكون التصوف من حيث نشأته الأولى آخذًا من القرآن»(٧).

(١) سورة الكهف/ ٦٥
(٢) سورة السجدة/ ١٦.
(٣) سورة العنكبوت/ ٥.
(٤) سورة الأحزاب/ ٤١.
(٥) سورة غافر/ ٦٠
(٦) سورة النمل/ ٦٢
(٧) مدخل إلى التصوف الإسلامي ص ٤٣.

ثانيًا: حياة الرسول ﷺ وأحواله وأخلاقه وأقواله أساس للتصوف السلوكي الخلقي:

يعوّل الصوفية كثيرًا على حياة محمد ﷺ قبل بعثته وبعدها على السواء، ويرون أن في تحنثه في غار حراء تكمن البذرة الأولى التي نبت منها التصوف فقد كان النبي يتحنّث في غار حراء كلما أقبل شهر رمضان، مبتعدًا عن صخب الحياة، زاهدًا في نعمها وترفها، متقلّلًا في مأكله ومشربه، ومتأملًا في الوجود، وكان يقضي في خلوته أو عزلته هذه كل سنة الليالي ذوات العدد، فأتاح له ذلك كله صفاء القلب. وعلى الجملة قد كان تحنثه في غار حراء تمهيدًا لنبوته حتى نزل عليه جبريل بالوحي وهو متحنِّث في خلوته أو عزلته عن الناس في غار حراء، ومن هنا يعوّل الصوفية تعويلًا كبيرًا على «العزلة والخلوة» ويستندون في ذلك إلى خلوة الرسول ﷺ في تحنثه قبل البعثة، وإلى اعتكافه في العشر الأواخر من رمضان بعد البعثة؛ حيث روت عائشة رضي الله عنها: «أن النبي ﷺ كان يعتكف العشر الأواخر من رمضان حتى توفّاه الله، ثم اعتكف أزواجه من بعده».

وقد اعتكف في العام الذي قبض فيه عشرين يومًا كما يروي أبو هريرة. وعنها رضي الله عنها قالت: «أول ما بدئ به رسول الله من الوحي الرؤيا الصادقة في النوم ثم حُبِّب إليه الخلاء، فكان يأتي حراء فيتحنّث فيه الليالي ذوات العدد، ويتزود لذلك.. حتى جاءه الحق وهو في الغار»[(١)].

ويشرح الغزالي فوائد الخلوة أو العزلة قائلًا: «الفائدة الأولى» التفرغ للعبادة والفكر والاستئناس بمناجاة الله تعالى عن مناجاة الخلق، والاشتغال باستكشاف أسرار الله تعالى في أمر الدنيا والآخرة، وملكوت السموات والأرض، فإن ذلك يستدعي فراغًا ولا فراغ مع المخالطة، فالعزلة وسيلة

(١) السهروردي البغدادي: عوارف المعارف، بهامش إحياء علوم الدين، ج٢ ص٢٦٦

إليه.. فالعزلة أولى بهم (أي بالصوفية)، ولذلك كان ﷺ في ابتداء أمره يتبتّل في جبل حراء، وينعزل إليه حتى قوي فيه نور النبوة، فكان الخلق لا يحجبونه عن الله، فكان ببدنه مع الخلق، وبقلبه مقبلاً على الله تعالى»[١].

لقد وجد الصوفية في تبتُّل الرسول عليه الصلاة والسلام في حراء وفي اعتكافه بعد البعثة مستندًا لهم في عزلتهم أو خلوتهم الصوفية.

أمّا عن الحياة المحمدية بعد نزول الملك، فقد كان الرسول يأخذ نفسه بالتقشُّف في الملبس والمأكل وبالعكوف على العبادة والتهجد حتى لقد نهاه الله عن المبالغة في ذلك بقوله: ﴿طه ﴿١﴾ مَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ لِتَشْقَىٰٓ ﴾[٢] وقد كان ﷺ مقبلاً على الزهادة والعبادة والتقوى والخوف والصبر والرضا والشكر.. وكل ذلك كان منبعًا ومصدرًا ومستندًا لما أخضع الصوفية أنفسهم له من رياضة ومجاهدة، ولما كانوا يتقلّبون فيه من منازل ومقامات؛ هي عندهم سبيل العبد إلى تصفية نفسه وتنقية قلبه[٣].

هذا وقد فصّلت كتب السيرة والشمائل[٤] الخصائص الخلقية والسلوكية والنفسية والروحية للرسول ﷺ. وحسبنا أن نشير هنا إلى أمثلة فحسبنا أدبه الرفيع وخلقه الحسن وزهده وورعه وتقشفه وتعبده؛ أما عن خلقه فقد بلغ أن وصفه ربه تعالى؛ فقال:

﴿ وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ﴾[٥]، وسئلت عائشة عن خلق الرسول، فقالت: «كان خلقه القرآن، يرضى برضاه ويسخط بسخطه». أمّا عن تهجده واعتكافه

---

(١) الغزالي: الإحياء، ج٢ ص٢٠١ –٢٠٢.

(٢) صدر سورة طه.

(٣) الحياة الروحية في الإسلام ص ٢٣ –٢٦، وقارن: مدخل إلى التصوف ص ٤٣ – ٤٧.

(٤) مثل «سيرة ابن هشام» والروض الفائق» والخصائص» و»زاد المعاد» و»الوفا بأوصاف المصطفى» و»الرحيق المختوم» وغير ذلك.

(٥) سورة القلم./ ٤

واستغفاره فقد روت عائشة: أن النبي ﷺ كان يقوم الليل حتى تنفطر قدماه، فقلت له: لم تصنع هذا يا رسول الله وقد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر؟ قال: أفلا أحب أن أكون عبدًا شكورًا»(١).

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «والله إني لأستغفر الله وأتوب إليه في اليوم أكثر من سبعين مرة»(٢) وفي حديث مسلم: «يا أيها الناس توبوا إلى الله واستغفروه، فإني أتوب إليه في اليوم مائة مرة»(٣).

ونشير هنا مجرد إشارة إلى دعوته ﷺ إلى الزهد والتقرب بالنوافل والذكر والتوكل والصبر والتوبة؛ حيث يقول: «ازهد في الدنيا يحبك الله، وازهد فيما في أيدي الناس يحبك الناس»(٤) «إذا أراد الله بعبد خيرًا فقّهه في الدين وزهدّه في الدنيا وبصّره بعيوبه»(٥). «إذا رأيتم من يزهد في الدنيا فادنوا منه، فإنه يلقى الحكمة»(٦).

وفي الحديث القدسي: إن الله تعالى قال: «من عادى لي وليًّا فقد آذنته بالحرب، وما تقرّب عبدٌ إليّ بشيء أحبُّ إليَّ مما افترضته عليه، وما يزال عبدي يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، وإن

(١) رواه الشيخان: البخاري ومسلم.

(٢) رواه البخاري.

(٣) رواه مسلم.

(٤) رواه ابن ماجه والطبراني «في شعب الإيمان».

(٥) رواه ابن كعب في شعب الإيمان عن محمد بن كعب مرسلًا.

(٦) رواه ابن ماجه وأبو نعيم، والبيهقي.

سألني أعطيته، ولئن استعاذ بي لأعيذنّه»[١] «الطهر شطر الإيمان، والحمد لله تملأ الميزان، وسبحان الله والحمد لله تملآن (أو تملأ) ما بين السموات والأرض، والصلاة نور، الصدقة برهان، والصبر ضياء»[٢].

أمّا أدعيته ﷺ فقد كانت تفيض بأعمق معاني الإيمان، والتوكل، والتسليم، والشكر، والصبر، والحلم، والإنابة، والرضا، والتقوى؛ تلك المعاني التي وجد فيها المؤمنون بعامة والصوفية على الأخص هداية وتربية وإرشادًا وتعليمًا وأسوة وقدوة لهم، وحسبنا هنا أن نسجل بعض هذه الأدعية التي زخرت بها كتب السنة المطهرة؛ دعا رسول الله ﷺ فقال:

«اللهم إني أعوذ بعزتك لا إله إلا أنت أن تضلني أنت الحق لا تموت، والجن والإنس يموتون»[٣].

«اللهم اجعلني شكورًا، واجعلني صبورًا، واجعلني في عيني صغيرًا وفي أعين الناس كبيرًا»[٤].

«اللهم أعني بالعلم، وزيّني بالحلم، وكرّمني بالتقوى، وجمّلني بالعافية»[٥].

«اللهم إني أسألك الصحة، والعفة، والإنابة، وحسن الخلق، والرضا بالقدر»[٦].

فكل أولئك دلائل حق وشواهد صدق على أن عبادة العبّاد وزهد الزهاد وتصوف الصوفية، وما ينطوي عليه هذا كله من المعاني الخلقية والمنازع

(١) رواه البخاري.
(٢) رواه مسلم عن ابن مالك بن عاصم الأشعري.
(٣) رواه البخاري ومسلم.
(٤) أخرجه البزاز وهو حديث حسن.
(٥) كنز العمال ج١ رواه الرافعي عن ابن عمر.
(٦) رواه البزاز والطبراني.

الروحية، قد وجد مادته الأولى فيما روي عن النبي ﷺ من الأحوال وما أثر عنه من الأقول[١].

ثالثًا: حياة الصحابة وأقوالهم:

اتخذ الصوفية من حياة الصحابة الحافلة بالأحوال والأقوال الدالة على التقشف والزهد والورع والإقبال على الله والإعراض عن الدنيا معينًا يغترفون منه. وليس لباحث منصف أن يغفل ما كان لحياة الصحابة وأقوالهم من أثر على حياة الصوفية الروحية، ولقد كان الصحابة رضي الله عنهم مقتدين بالنبي ﷺ متأسين به على الحقيقة، ولقد أثنى الله تعالى عليهم بقوله: ﴿ وَٱلسَّـٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَـٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَـٰنٍ رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ ﴾[٢].

وقد عقد السرّاج في كتابه «اللُّمع» فصلًا بعنوان: كتاب الصحابة رضوان الله عليهم: باب في ذكر أصحاب رسول الله ﷺ ومعانيهم رضي الله عنهم»[٣] وحسبنا أن نذكر هنا لُمعًا من «اللمع» قال الطوسي: بلغني عن أبي عتبة الحلواني رحمه الله أنه قال:

«ألا أخبركم عن حال كان عليها أصحاب رسول الله عليه الصلاة والسلام؟

(١) الحياة الروحية ص٢٦، مدخل إلى التصوف: ص ٤٩، وانظر: «التصوف الثورة الروحية» للدكتور أبو العلا عفيفي، و»مقدمة المنقذ من الضلال» للدكتور عبد الحليم محمود، «قضايا التصوف في ضوء الكتاب والسنة» للدكتور محمد السيد الجليند، و»التصوف طريقًا وتجربة ومذهبًا» للدكتور كمال جعفر، و»علم التصوف» للدكتور محمد مصطفى، و»دراسات في التصوف الإسلامي» للدكتور جلال شرف، و»تاريخ التصوف» للدكتور قاسم غني، و»التصوف وابن تيمية» للدكتور مصطفى حلمي، هذا علاوة على كتب القوم أنفسهم.

(٢) سورة التوبة: ١٠٠.

(٣) أبو نصر السراج الطوسي: اللُّمع، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، نشرة دار الكتب الحديثة بمصر والمثني ببغداد، ١٩٦٠، ص ١٦٦-١٩٣.

أولها: لقاء الله تعالى كان أحب «إليهم» من الحياة.

والثانية: كانوا لا يخافون عدوًّا قلُّوا أو كثروا.

والثالثة: لم يكونوا يخافون عوزًا من الدنيا، وكانوا واثقين برزق الله تعالى... الخ(١).

ثم ذكر صاحب «اللمع» أبا بكر الصديق رضي الله عنه وأحواله التي تعلق بها أهل الصفوة من هذه الأمة وكذلك صاحب: «الرياضة النضرة في مناقب العشرة» وصاحب «الاستيعاب في معرفة الأصحاب» و«أسد الغابة في معرفة الصحابة» و«طبقات ابن سعد» وغيرهم، وأفاضوا في بيان زهده وعكوفه على العبادة والتقشف والتواضع والدعاء إلى غير ذلك.

أما عمر رضي الله عنه فإن لأهل الحقائق تعلقًا وأسوة به لمعان اختص بها.. من اختياره لبس المرقعة والخشونة، وترك الشهوات، واجتناب الشبهات وإظهار الكرامات، وقلة المبالاة من لائمة الخلق عند قيام الحق، ومحق الباطل، ومساواة الأقارب والأباعد في الحقوق، والتمسك بالأشد من الطاعات»(٢).

وروي عن النبي ﷺ أنه قال: «قد كان في الأمم محدّثون ومكلّمون، فإن يك في هذه الأمة فعمر» سئل أهل الفهم عن المحدِّث؟ فقال: أعلى درجة من درجات الصديقين، ودلائل ذلك ظهرت عليه، وهو ما ذكر عنه أنه كان يخطب فصاح فقال في وسط خطبته: يا سارية الجبل، وسارية على باب نهاوند، فسمع صوت عمر- رضي الله عنه- وأخذ نحو الجبل وظفر بالعدو.

وروي عن أبي عثمان النهدي أنه قال: رأيت على عمر- رضي الله عنه- قميصًا فيه اثنتا عشرة رقعة، وهو يخطب، وروي عن عمر- رضي الله عنه- أنه قال: رحم الله امرءًا أهدى إليّ عيوبي(٣).

---

(١) اللمع ص ١٦٧.

(٢) اللمع، ص ١٧٤.

(٣) اللمع، ص ١٧٣، وللتوسع انظر: «حياة الصحابة» للكاندهلوي، طبعة الرياض.

وتحدث الصوفية بمثل ذلك عن الخلفاء الأربعة، والعشرة المبشَّرين بالجنة وكثير من الصحابة رضي الله عنهم، ورأوا في حياتهم وأقوالهم منبعًا وقدوة لهم في سلوكهم إلى الله تعالى؛ أي في مقاماتهم وأحوالهم.

٣ـ التصوف: ووراثة النبوة في الإرشاد والتربية وقيادة الأرواح في سيرها نحو الحق تعالى:

إذا كان بعض الباحثين قد رأى أن التصوف في الأصل هو علم الأخلاق الدينية(١)، ومن ثم فهو مستمد من القرآن والسنة فإن باحثين آخرين اتجهوا- في إثبات إسلامية مصدر التصوف- إلى النظر في وظائف النُّبُوة المطهرة الثلاث الكبرى، وأن التصوف قد ورث واحدة منها، ومن ثم فهو مستمد من النبوة مباشرة(٢)، ونظرًا لجدة هذا الرأي وأصالته؛ فإننا نشرحه بلسان صاحبه، الدكتور حسن الشافعي:

«إن التصوف الإسلامي نشأ ضرورة لازمة في المجتمع السني المسلم انبثاقًا من ميراث النبوة المحمدية، إذ للنبوة ثلاث وظائف:

أولها: بلاغ الشرع وبيانه وتعليمه للناس.

ثانيها: سلطة تنفيذ الأحكام ومعاقبة المقصر وردع المعتدي.

ثالثها: تزكية النفوس وقيادة الأرواح في سيرها نحو الحق تعالى، قال عزّ وجل: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ ﴾(٣).

---

(١) يذهب معظم شيوخ الصوفية وكثير من الباحثين إلى هذا ومنهم ابن خلدون ومن المعاصرين، د. محمد مصطفى حلمي والدكتور التفتازاني، والشيخ حسنين مخلوف والدكتور عبد الحليم محمود وغيرهم.

(٢) من القائلين بهذا الرأي الدكتور حسن الشافعي، والشيخ رباني من شبه القارة الهندية الباكستانية.

(٣) سورة الجمعة/ ٢.

وقد كانت هذه الوظائف أو الجوانب الثلاثة متمثلة في شخص النبي المصطفى ﷺ، فكان مبلِّغ أحكام الدين ومعلمها، وكان الحاكم المنفذ والراعي الحكيم للأمة بسلطان الشرع والنبوة، وكان النموذج العلمي الكامل يرشد النفوس ويقود الأرواح.

«ولقد بقيت هذه الجوانب مجتمعة- بعد الرسول ﷺ- في شخصية الخليفة الراشد، ولما انقضى عهد الخلافة الراشدة، أخذت هذه الجوانب تتوزع تدريجيًّا داخل المجتمع السني المسلم، فظهر العلماء المجتهدون، فكانوا أولى الأمر العلمي وأهل الذكر الشرعي..».

وقام أكثر الأئمة على تنفيذ الشرع ورعاية الأمة، أو سياسة الدنيا بالدين كما يقول ابن خلدون، بقدر توفيق الله لهم، وبما منحوا من حق الطاعة من جانب الأمة التي اختارتهم.. وهؤلاء هم أولوا الأمر العملي.

«أما وراثة النبوة في إرشاد النفوس وتربيتها وقيادة الأرواح فقد شغل به قوم من الزهاد والعارفين بعد عصر الصحابة والتابعين، وربما جمع بعضهم بين الاجتهاد في العلم والعمل كالجنيد والبصري والغزالي وابن عبد السلام.

وهذا الجانب الأخير من تراث النبوة هو الذي صدر عنه التصوف الإسلامي مستمدًا الأسوة من حياة النبي ﷺ وصحابته. فكان الصوفية- بهذا- ورثة النبي ﷺ في هذا الجانب، فاهتموا بالتزكية، والتربية وإعداد النفوس لوصال بارئها، وصقلها لتلقي تجلياته وأنواره من خلال منهج أخلاقي وسفر روحي، ومتابعة جادة لمسلك النبي ﷺ طلبًا للشهود واليقين، وسعيًا للكمال الإنساني.

ثم يستنبط الباحث النتيجة المقصودة قائلًا: ذلكم هو أساس التصوف الإسلامي ومصدره.. فالتصوف ظاهره سنية نشأت بين أهل السنة والجماعة،

وصدرت عن أسس إسلامية، وهذا لا يمنع أبدًا- بل لعلّ هذا هو ما حدث فعلًا- أنها تأثرت في رحلة تطورها بمؤثرات خارجية، كان لها أثر ملحوظ في صبغ هذه الظاهرة السُّنية الإسلامية ببعض الألوان الجديدة، مع بقاء الظاهرة مرتبطة بأصولها الأولى(١).

٣ـ ربط شيوخ الصوفية التصوف بالكتاب والسنة:

يحرص شيوخ القوم على التأكيد على أن التصوف- علمًا وعملًا- مستند إلى القرآن والسنة، ونشير فيما يلي إلى بعض التصريحات الدالة على ذلك؛ يقول الجنيد رحمه الله: «علمنا هذا مشتبك بحديث رسول الله عليه الصلاة والسلام».

ويقول صاحب «اللّمع» سمعت أبا عمر إسماعيل بن نجيد يقول: سمعت أبا عثمان سعيد بن عثمان الحيري يقول: «من أمّر السنة على نفسه قولًا، وفعلًا، نطق بالحكمة.. قال تعالى:

﴿ وَإِن تُطِيعُوهُ تَهۡتَدُواْۚ ﴾

قال سهل: «كل وجد لا يشهد له الكتاب والسنة؛ فباطل»

---

(١) حسن الشافعي، «فصول في التصوف»، ص ٦٥ ـ ٦٧، وقارن:

W.B.S.RabbaniK Islamic Sufism pp.77 -79.

إن هذه الفكرة في الواقع أصيلة وعميقة، إلا أن لنا عليها بعض الملاحظات الشكلية مثل:

- حصر وظيفة النبوة في ثلاثة جوانب فقط يحتاج إلى إعادة نظر؛ لأن جوانب النبوة أوسع من ذلك وأشمل.
- تفرق هذه النظرية بين الجوانب الثلاثة تفرقة واضحة، ومن ثم تبدو كأنها تفصل بين العلم والعمل.
- لئن كانت هذه الوظائف قد انطلقت من المسجد أولًا ثم استقرت في المدرسة، ودار الحكم والخانقاه حسبما انتهت إليه النظرية- قلنا نسأل: أين دور المسجد إذًا؟
- هذه النظرية تصف الواقع أو ما هو كائن بالفعل ويترتب على ذلك أنها تبرر هذا الواقع، فإذا كان كل جانب أو وظيفة- على حدة وفي وضعه الراهن- مستمدًّا من النبوة ووارثًا لها، فهو شرعي نبوي، رغم مرارة الانفصام- بين هذه الجوانب- الذي يعاني منه الواقع الإسلامي.

وقال أبو سليمان الداري: ربما تنكت الحقيقة قلبي أربعين يومًا فلا آذن لها أن تدخل قلبي إلّا بشاهدين من الكتاب والسنة». وغير ذلك كثير جدًّا من أقوال المشايخ فليرجع إليها في كتبهم.

٤ـ إقرار كبار المستشرقين بأن مصدر التصوف إسلامي قرآني نبوي:

ذكر الأستاذ Nicholson في كتابه «The Idea of Personality in Sufism»:

«لقد وجد التصوف- في حقيقة الأمر- جذوره في الكتاب والسنة. مثله في ذلك مثل كل حركة دينية في الإسلام»[١].

ويقول: «ومهما يكن من أمر، فإن هنالك أمورًا كثيرة في القرآن تشكل أساسًا حقيقيًّا للتصوف»[٢].

هذا رأي «نيكلسون» أحد رواد دراسة التصوف الإسلامي في الغرب في القرن العشرين وشيخ المدرسة الإنجليزية، أما «ماسنيون Massignon» وهو رائد المدرسة الفرنسية في دراسة التصوف الإسلامي، فقد نظر إلى مسألة أصل التصوف نظرة علمية منصفة، وقد اتخذ لإثبات نظريته في مصدر التصوف منهجًا علميًّا دقيقًا هو بحث مصطلحات الصوفية وإرجاعها إلى مصادرها الأولى، مُظهرًا بذلك العوامل التي ساعدت على نشأة التصوف في

(1) NIckolson, The Idia of Personality in Sufism, p.4

(2) Ibid.

وعبارة نيكلسون:

«Apart from the fact that Sufism Like every other religious movement in Islam has its roots in the Koran and Sunnah and Cannot be understood unless. We study it from the source upwards…».

«Be that as it may there are many things in the Koran which constitute a real basis for Sufism».

Essaai sur les origins du lexique technique de la mystique musulmane Paris 1922.1955

الإسلام، وكان لها تأثير في تكوينه وتطوره، وقد كتب في ذلك كتابه: «بحث في أصول المصطلح الفني للتصوف الإسلامي»، وانتهى من بحثه هذا إلى أن مصادر المصطلحات الصوفية أربعة هي:

١ـ القرآن وهو أهمها.

٢ـ العلوم العربية الإسلامية كالحديث والفقه وغيرها.

٣ـ اللغة العلمية التي تكونت في الشرق في القرون الستة الميلادية الأولى من لغات أخرى كاليونانية والفارسية وغيرها، وأصبحت لغة العلم والفلسفة[١].

ويوضح الدكتور عبد الرحمن بدوي[٢] رأي «ماسنيون» بقوله: هذا الكتاب هو رسالته الثانية للدكتوراه، استعرض فيها نشأة التصوف الإسلامي منذ عهد الرسول حتى الحلاج، ودرس المصطلحات الصوفية الكبرى التي ظهرت في تلك الفترة، وأدلى برأيه السديد الأصيل وهو أن التصوف الإسلامي نشأ عن أصول إسلامية خالصة مستمدة من القرآن الكريم وسنة الرسول وحياته، وحياة أصحابه ذوي النزعات الزاهدة، وبهذا دفع في صدر تلك الآراء المغالية الواهية التي انتشرت في أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن نتيجة للمنهج الهزيل الذي اتبع؛ منهج الأشباه والنظائر الواهية الظاهرية للتدليل على التأثير والتأثر. وقد اندفع فيه نفر من مؤرخي التصوف والحياة الروحية في الإسلام من المستشرقين أمثال ثولك وجولد تسيهر، ومكدونالد وهورتن، ولا يزال هذا المنهج يجد له- مع الأسف- بعض الأنصار اليوم- لما أن حاولوا رد نشأة التصوف الإسلامي إلى تاثيرات أجنبية كالأفلاطونية

---

(١) عن مقدمة الدكتور أبو العلا عفيفي: في التصوف الإسلامي، ص: ي، وقارن الدكتور التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص ٣٦.

(٢) انظر له: شخصيات قلقة في الإسلام: (بحث: لويس ماسينيون: حياته وأبحاثه)، الطبعة الثالثة، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٧٨م.

المحدثة والمذاهب الهندية، ولهذا فإن للأستاذ «ماسنيون» الفضل العظيم في تفسير نشأة التصوف الإسلامي ونموه- على الأقل في القرون الثلاثة الأولى- تفسيرًا مستمدًّا من أصول إسلامية خالصة، ومن الكتاب والسنة على وجه الخصوص».

ونلاحظ من جانبنا أن الأستاذ «ماسنيون» كان أثبت على رأيه في رد التصوف الإسلامي في القرون الثلاثة الأولى إلى مصادر إسلامية، أمّا الأستاذ نيكلسون فقد كان ميالًا إلى نفس الرأي لكن ليس بنفس الحسم والوضوح، إذ كان مترددًا في رأيه إلى حد ما[١].

ولقد عبر الأستاذ «أربري»تلميذ نيكلسون- عن إعجابه بمنهج «ماسنيون» وموافقته له في النتيجة التي تحصّل عليها قائلًا[٢]: «إنه لا يكفي البتة أن يذكر- بدون تحفظ أن مبدأ الفناء الصوفي قد استعاره صوفية الإسلام من «ديانة باتنجلي» «dhyana of Patanjli»، وينتهي الأمر، إذ إنه

---

(١) راجع مبحث (ماسنيون :حياته وأبحاثه) في كتاب الدكتور عبدالرحمن بدوي ، المشار اليه .

(2) Arberry, An Introduction to the History of Sufism, pp.33- 34.

وهذه عبارته:

«It cannot be enough to state boldly that the Sufi doctrine of «Fana» has been borrowed from the «Dayana» of Patanjli and leave it there. Before such a theory can be accepted it is necessary to prove certain things among them the vital point is that actual exchange of ideas was possible and realiable at that period of history between India and Islam. Massignon applies the Criteria to the other Current theories of the originof Sufism the theory of Iranian influence and Aryan reaction the theory of Hebrew and Christian influence the theory of Oriental syncretism made up of Neoplatonism Gnosticism Manicheanism».

«It is from the Quran constantly recited on mediated practiced that Islamic mysticism proceeds in its origin and in its development…. from this springs even the Curious Phenomenon of Shath…..».

قبل أن تقبل مثل هذه النظرية علينا أن نبرهن على صحة أمور معينة؛ أهمها أن تبادلًا واقعيًا للأفكار كان ممكنًا ومتحققًا في تلك الفترة التاريخية بين الهند والإسلام.

ولقد طبّق ماسنيون منهجًا دقيقًا على النظريات المتداولة لتفسير نشأة التصوف؛ كنظرية التأثير الإيران، ورد الفعل الآري، ونظرية التأثير العبراني والمسيحي، والنظرية الشرقية للتلفيق بين الأديان المتعارضة، المكونة من الأفلاطونية المحدثة، والغنوصية، والمانوية.

ثم يلخص رأي ماسنيون الذي يقره عليه بقوله: «لقد انبثق- التصوف في نشأته وتطوره من التزام ترتيل القرآن وتدبره وتطبيقه.. وقد استمد من تلك الينابيع حتى ظاهرة الشطح الصوفي بالغة الغرابة».

وعن رأيه الخاص في مصدر التصوف يقول «أربري»: وفيما يتعلق بدراساتي الخاصة عن الحياة الصوفية والفكر الصوفي الإسلامي، تبيّن لي بوضوح أن التصوف- في واقع الأمر- بدون هذين التوأمين؛ القرآن والحديث، ما كان له أن يشيد بناءه الرائع الشامخ أو يحافظ عليه»[١].

أمّا المستشرق William Stoddart فيلاحظ أن التصوف الإسلامي قد قاسى- أكثر من أي شيء آخر، بصور متنوعة، وفي مناطق عدة في الغرب،

(١) وعبارته كما يلي:

«In the Course of my own studies of Sufi Life and though it has of Course been always abundantly clear to me that without the twinfoundations of the Quran and Hadith the whole vast and beautiful strure of Islamic mysticism could neither have been erected nor preserved» Ibid.

والملاحظة التي استوقفتني هي أنه لم يلتفت الدارسون الشرقيون إلى كتابي أربري المهمين عن التصوف، وهما:

An Introduction to the History of Sufisam, London, 1942.

- Sufism: An account of the Mystics of Islam, London, 1950.

وهو قد طور دراسات أستاذة نيكلسون وصححها وأضاف جديدًا يستحق العناية والاهتمام؛ خصوصًا تأريخه للدراسات الأوروبية عن التصوف الإسلامي.

من تلك العمليات- البحوث- العبثية، وها نحن أولاء قدمنا التصوف الإسلامي بدون الإسـلام!! وهل يستطيع المرء وإن حاول جهده- أن يرسم صورة الحي للإنسان بدون الجسد الإنساني!!، إنه لا يمكن للبندكتي Benedictin أن يكون كذلك بدون كونه مسيحيًّا، وكذلك لا يمكن للصوفي أن يكون صوفيًّا من غير أن يكون مسلماً. إنه لا تصوف بغير إسلام.

ويجمل «ستودارت» رأيه قائلًا: لنذكر باختصار- أن التصوف لا يمكن إلا أن يكون إسلاميًّا سنيًّا خالصًا.. ذلك لأنه كما أظهر بجلاء ماسنيون ومستشرقون آخرون- أنه مستمد من حيث النظرية والتطبيقات وبصورة كاملة: من القرآن وحده؛ من القرآن باعتباره الأساس الدكين للإسلام السني الخالص. وبهذا فلا تعبأ بالمزاعم التي ترى أن التصوف الإسلامي قد تطور معتمدًا أساسًا على تأثير مصادر أجنبية عنه مثل الأفلاطونية المحدثة، والمسيحية، أو ديانات الهند(١).

وقد لاحظ الأستاذ(٢) J.Spencer Trimingham أن نشأة التصوف الإسلامي كانت تطورًا طبيعيًّا داخل نطاق الإسلام ذاته، كما لاحظ أن دين التصوف الإسلامي للحياة النسكية الصوفية للكنيسة الشرقية وفكرها لم يكن إلا دينًا ضئيلًا يمثل رشحات أو أشعاعات، وانتهى إلى أن التصوف الإسلامي قد اتبع في تطوره مسالك إسلامية متميزة، وقد شكل لنفسه بالتالي نطاقًا واسعًا ومحكماً. ومهما يكن من أمر تأثره بالأفلاطونية الجديدة أو الغنوصية أو المسيحية، أو أية نظم أخرى، فعلينا أن نعتبره- كما اعتبره الصوفية أنفسهم- السرّ المكنون في القرآن، والنظرية المستكنّة في باطن

(1) William Stoddart Sufism.

(2) J.S. Trimingham, The Sufi Orders in Islam, Oxford، 1971, p.2.

ويعتبر هذا الكتاب أهم دراسة يخصصها مستشرق لدراسة «الطرق الصوفية في الإسلام» والكتاب مفيد جدًّا في هذا الموضوع، مع أن لنا عليه ملاحظات أساسية.

الإسلام[١]. وقد علق الدكتور التفتازاني على ملاحظات «ترمنجهام» هذه قائلًا: إن التصوف الذي يرى ترمنجهام أن إشعاعات من التصوف المسيحي أو الأفلاطوني المحدث أو الغنوصي قد لحقته، هو «التصوف الفلسفي». أما التصوف السني الذي يمثله غالبية صوفية الإسلام هو إسلامي النشأة والتطور[٢]. وهذا حق في حد ذاته، وهو يكشف عن أحد الأسباب الجوهرية التي دفعت بعض الباحثين الغربيين إلى البحث عن مصادر أجنبية لنشأة التصوف الإسلامي، هو أنه لم يفرقوا بين أمور متبيانية مثل: التصوف السُّني والتصوف الفلسفي، ومثل: التصوف في مرحلة النشأة الأولى والتصوف في منازل التطور ومدارجه وعلى الأخص في القرن الرابع الهجري وما تلاه.

أمّا المستشرقة المجتهدة «A.Schimmel» فترى: أن التصوف الإسلامي يرجع في أصله إلى نبي الإسلام ويستمد حياته من الكلمة الإلهية التي أوحيت إليه في القرآن الكريم..، ذلك الكتاب الذي يمثل لكل مسلم على العموم وللصوفية بوجه خاص المصدر الفريد، والكتاب الأساسي لكل علومهم. ولقد قام الصوفية بدور بارز في تنمية وتطوير العلوم القرآنية. ولقد شكل القرآن حجر الزاوية لكل المبادئ الصوفية، وأكثر من ذلك فقد كانت تلاوة آيات القرآن وسيلة لقيادة الروح إلى حالة من التأمل الوجداني، أو حتى إلى إحداث نوع من الجذب الصوفي. والتصوف يرجع في نشأته إلى محمد نفسه

(١) ونص ترمنجهام كما يلي:

«Sufismm was a natural development within Islam owing little to non-Muslim sources though receiving radiations from the ascetical – mysticl life and thought of eastern Christianity The outcome was an Islamic mysticism following distingtive Islamic lines of development. Subsequently a vast and elaborate mystical system was formed which whatever it may owe to neo-plattonism. Gnosticism Christian mysticism or other systems we may truly regard as did the Sufis themselves as the inner doctrine of Islam. The under lying mystery of the Quran.

(٢) الدكتور أبو الوفا التفتازاني، مدخل ص٣٧.

لقد كان محمد أول حلقة في سلسلة التصوف وذلك بعروجه إلى مقام الحضور الحميم مع الله[١].

ثم رفضت بحسم فكرة تأثر التصوف الإسلامي- في نشأته بمصادر أجنبية، وعلى التخصيص بالمسيحية والمانوية؛ لأن الصوفية أنفسهم قد حاربوا ببسالة أي أثر للثنوية المانوية أو التثليث المسيحي باعتبارهما صورتين من صور الشرك[٢].

وأرى أن هذه النماذج التي سقناها آنفًا من دراسات الباحثين الغربيين تكفي للإشارة إلى أن فكرة المستشرقين عن مصدر التصوف الإسلامي- التي كانت سائدة في القرن التاسع عشر، حيث بدأت الدراسات الغربية عن التصوف، وفي مطلع القرن العشرين- قد تغيرت اليوم من النقيض إلى النقيض لدى كثير من الباحثين الغربيين، وإن كان ذلك لا يمنع من أن نقرأ لبعض الأقلام الغربية التي لا تزال وفيَّة لآراء «هورتن» و»مركس» و»ثولك» وأمثالهم، لكن كثيرًا من المستشرقين يعتبرون اليوم أن هذه الأقلام يغذيّها التعصب البغيض، كما أنها على كل حال ليست وفية لمقتضيات المنهج العلمي السديد[٣].

---

(1) A.Schimmel, Mystical Dimensions of Islam, The university of N.Caroline Press, 1975, pp.24 -25.

(٢) وعبارتها:
«They fought relentlessly against any trace of Manichaen dualism of Christiam trinitarianism of Whatever seemed to Constitute» Shirk polytheism.

(٣) للتوسع انظر: «الاستشراق: دراسات تحليلية تقويمية»، «اتجاهات غربية معاصرة في دراسة التصوف الإسلامي» لكاتب هذه السطور.

أولًا: بين يدي البحث (للمترجم):

يمكننا أن نذكر هنا- كحقيقة مسلّمة- أن دراسة التصوف الإسلامي[١] في العصر الحديث قد بدأت في الغرب[٢]؛ إذ شرع جماعة من جهابذة المستشرقين[٣] في مستهل القرن التاسع عشر في التنبه إلى أهمية هذا الحقل وضرورة اقتحامه؛ وهذا لا يتأتى إلّا بالكشف عن مخطوطاته والتعرف على شيوخه، والوقوف على اصطلاحاته، وفك رموزه، وحل مغاليقه.. والوقوف على نشأته ومراحل تطوره، ومدارسه واتجاهاته، وطرقه، ونظرياته، ونتائجه، وواقعه اليوم. وقبل ذلك كله دراسة المصادر التي استمد منها واعتمد عليها في إقامة بنائه الكبير، وقد أجمع المستشرقون على أن التصوف الإسلامي في جانبيه: العملي والنظري، قد اعتم د على التقاليد الصوفية للأديان المختلفة؛ بل وعلى النظريات الفلسفية القديمة بدرجات متفاوتة.

(١) كتب R.Casper هذه البحث القيم باللغة الفرنسية بعنوان:
«La Mystique Musulmane recherches et tendences» 1962.
ثم ترجمته إلى اللغة الإنجليزية Marlin L. Swartz بعنوان:
Mulim Mysticism Tendencies in Reserch»، Oxford Univ، press 1981
ونشرته في كتاب: «Studies on Islam»: وهو الذي ترجمناه هنا، ويضم هذا الكتاب بحوثًا مهمة لجماعة من كبار المستشرقين مثل: اجناس جولد زيهر، ومكسيم رودنسون، ويوهان فوك، ولويس ماسنيون، وجوزيف هايننجر، وجورج مقدسي، وهذا المقال الذي نقلناه إلى العربية.

(٢) انظر مقدمة الدكتور أبو العلا عفيفي لترجمة مجموعة بحوث لأستاذه المستشرق المعروف رينولد نيكلسون، طبعة مصورة عن نشرة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٤٦م، وأول كتاب في التصوف ظهر في أوروبا هو كتاب «ثولك F.R.D. Tholuck» بعنوان: «Sufismus Sive Theologia Persica Pantheistica»

(٣) مثل: ثولك، وألفرد فون كريمر، ودوزي، ومرجليوث، وجولدزيهر، وإدوارد جرانفل براون، وماكس هورتن، ومركس، وريتشارد هارتمان، وماكدونالد، وكاراديفو، وأسين بلاسيوس، ولويس ماسنيون، ونيكلسون، ومرجريت سميث، وهنري كوريان، وتتوس بروكهارت، ووليم ستودارت، وجب، ومارتن لنجز، وجوليان بالديك، ولويس جارديه، وسرج دي بوروكوي، إلى آخر هؤلاء على تفاوت فيما بينهم في درجة الاهتمام به أو الانقطاع التام له.

ولم يتفق المستشرقون على مصدر معين، بل ذهبوا في تفسير ذلك مذاهب شتى؛ فمن قائل إنهم استمدوا من التصوف الهندي (الهندوسي بمدارسه وكتبه ثم البوذي)، ومن قائل إنهم حذوا حذو الزرادشتية والفارسية، أو الأفلاطونية الهلينية، أو المسيحية.. الخ، ومن قائل باستمداده من جميع هذه المصادر، ولن نعيد هنا ما ذكرناه في موضع آخر عن هذه المسألة(١).

ومن المهم أن نشير إلى أن الباحثين الغربيين قد تعرفوا إلى التصوف الإسلامي من خلال دراستهم للأدب الفارسي والشعر منه على وجه الخصوص(٢)؛ إذ أن الشعر الفارسي هو شعر صوفي في روحه ونزعته والتصوف الفارسي يتسم- على الإجمال- بالإغراق في الرمز، والجنوح في الخيال، والتعمق في النظر، والغلو في الشطح. والعجيب أن هذا النوع من التصوف قد جذب إليه كثيرًا من المستشرقين الرواد فعكفوا على دراسة ومعاناة قراءة مخطوطاته وحلّ طلاسمه في صبر وجلد يستحق الإعجاب والإشادة، وبمنهج ينزع إلى القطع بالتأثرية والتبعية، وعدم الأصالة، وإسقاط الأحكام اللاهوتية المسيحية عليه كما سنرى في دراسة «كاسبر» هذه.

لقد وضع هؤلاء المستشرقيون الرواد أسس البحث في التصوف الإسلامي وطرائقه ومعالمه من خلال دراستهم للتصوف الفارسي أولًا كما ذكرنا، وإنهم قد طبعوا الدراسة في هذا الحقل بطابعهم المميز؛ واهتموا، بل وبالغوا في الاهتمام بدراسة شخصيات صوفية معينة نعتها الدكتور عبدالرحمن بدوي بأنها «شخصيات قلقة في الإسلام»(٣)، لكنهم قد استخدموا طرائق علمية جديدة في التحليل والتمحيص مثل المنهج الظاهراتي (Phenomenolgy) ومنهج التحليل اللغوي (Philology)، وطريقة تتبع أصل الكلمة وتطور

---

(١) انظر المبحث الخاص بدراسة مصادر التصوف في كتابنا هذا.

(٢) قارن مقدمة أبو العلا عفيفي لكتاب (في التصوف الإسلامي وتاريخه) لنيكلسون.

(٣)انظر كتاب: «شخصيات قلقة في الإسلام» وهو عبارة عن بحوث ترجمها كل من لويس ماسنيون وهنري كوريان عن الحلاج المصلوب والسهروردي المقتول.

معناها (Etymlolgically)[١]، وبعد أن أرسيى المستشرقون قواعد البحث في التصوف الإسلامي بقرن من الزمان تقريبًا، تبعهم عدد غير قليل من الدارسين المسلمين الذين تخصصوا في دراسة التصوف[٢]، وساروا بها قدمًا.

ولئن كان المستشرقون قد التفتوا إلى دراسة التصوف الإسلامي من خلال بحوثهم في الشعر الفارسي، فإن علماء (مقارنة الأديان) أو (تاريخ الأديان المقارن) أو (الدين المقارن) قد تنبهوا إلى أهمية دراسة التصوف بعامة، وقد أسلمهم بدوره إلى بحث التصوف الإسلامي- من خلال بحوثهم في مقارنة الأديان، وأصبح «التصوف المقارن» اليوم متطلبًا مهمًّا من متطلبات هذا التخصص المعروف، يقول الدكتور أبو العلا عفيفي عن موقف رينولد نيكلسون مثلًا من التصوف:

«وقد أدرك أن دراسة التصوف جزء لا غنى عنه في تاريخ الأديان المقارن، لما تلقيه هذه الدراسة من ضوء على بعض المشاكل والمسائل المسيحية في القرون الوسطى»[٣] وتنطوي دراسة علماء (مقارنة الأديان) للتصوف الإسلامي على

---

(١) للتوسع في فهم هذه الطرائق:
Dicitionary of Philosophy, by Peter A.Angeles, U.S.A.1981.

(٢) بدأ الباحثون المسلمون يهتمون بدراسة التصوف مع مطلع القرن العشرين؛ سواء في مصر والعالم العربي أو في شبه القارة الهندية الباكستانية مثل الأساتذة الدكتور محمد مصطفى حلمي، والدكتور أبو العلا عفيفي، والدكتور عبد الحليم محمود، والدكتور أبو الوفا التفتازاني، والدكتور عثمان يحيى، والدكتور كمال جعفر، وسيد حسين نصر، والدكتور مصطفى الشيبي والشاعر الفيلسوف محمد إقبال، وظهور الدين أحمد، ومحمد عبد الحق أنصاري وغيرهم كثيرون ممن تخصصوا في حقل الدراسات الصوفية وأسهموا في تطوير البحث في هذا المجال إسهامات يعرفها المهتمون.

(٣) مقدمة ترجمته لبحوث نيكلسون (في التصوف الإسلامي وتاريخه) ص ل... ولئن كانت دراسة التصوف ذات أهمية خاصة في حقل (مقارنة الأديان) فلا أعرف لماذا لم يوجِّه أساتذة الإسلاميات في الجامعات الغربية طالبًا واحدًا من الطلاب العرب، منذ أن بدأت البعثات الدراسية تهرع إلى الجامعات الغربية وإلى اليوم- فيما أعلم- الدراسة (مقارن الأديان) أو (تاريخ الأديان المقارن)... وحسب علمي فإن طالبًا واحدًا من بلادنا لم يحصل على درجة علمية من الجامعات الغربية في حقل (مقارنة الأديان) حتى اليوم، رغم كثرة الأقسام العلمية التي ترعى هذا التخصص، وانتشارها في جامعات أوروبا وأمريكا، إنها ظاهرة تستحق الرصد والتأمل على كل حال.

فوائد جمة إن استطعنا تجنب بعض المزالق، ولنضرب مثالًا لذلك دراسات الباحث الفرنسي رينيه جينو Rene Guenon، والألماني تيتوس بوركهارت Titus Burckhardt، ومارتن لنجز Marten Lings، وأوستن R.Austin، وقد دخل هؤلاء الباحثون في الدين الإسلامي من خلال دراستهم للدين المقارن، ثم للتصوف المقارن.

ومما يستدعي النظر أن اهتمام الباحثين المسلمين بدراسات المستشرقين في التصوف الإسلامي قد توقفت تقريبًا عند دراسة الرائدين لويس ماسنيون ورينولد نيكلسون، مع أن دراسات وبحوثًا في غاية الأهمية قد أنجزها المستشرقون بعد هذين الرائدين، وإذا ما تفحص متفحص بحوث أكثر الدارسين المسلمين عن التصوف، يلفيها تتعامل مع أحكام واستنباطات نيكلسون وماسنيون وكأنها خاتمة المطاف في البحوث الغربية، ومن ثم لا تلتفت إلا نادرًا إلى الدراسات التالية لها. وميزة بحث R.Casper الذي بين أيدينا أنه يركز على الاتجاهات الغربية في دراسة التصوف الإسلامي بعد ماسنيون ونيكلسون، ومن هنا تكن الأهمية الظاهرة لهذا البحث، ولعل هذا هو السبب الذي قوى من عزمنا على ترجمته إلى العربية والتعليق عليه. ومن ميزاته كذلك، أنه يقوِّم الدراسات والنظريات والأحكام التي يتناولها، بل وينتقدها في مواضع كثيرة، وهو يركز على رجالات المدرسة الفرنسية، ويتتبعهم في فرنسا أو في تونس وطهران، والقاهرة وبيروت، يتناول (كاسبر) في بحثه هذا أربعة اتجاهات رئيسية معاصرة في الغرب لدراسة التصوف الإسلامي هي:

١- الاتجاه الإشراقي الباطني ويمثله هنري كوريان Henry Corbin.

٢- الاتجاه «الناموسي» أو التعليمي الذي يبحث عن روح الدين المشترك، ويمثله تيتوس بوركهارت.

٣- الاتجاه الذي يقسم التصوف إلى «طبعي» و»فائق للطبيعة» ويمثله لويس جارديه L. Gardet.

٤- الاتجاه الذي يركز بحثه على دراسة شخصية واحدة من كل جوانبها ويمثله: سرج دي بوروكوي الدومنيكاني Serge de Beaurecueil.

ومما يجدر ذكره هنا أن «R.Casper» حشد في هذه المساحة الضيقة جدًّا هذه الاتجاهات كلها، ومن ثم جاءت الدراسة مركزة جدًّا؛ تركيزًا أوقع في الغموض أحيانًا، والإيجاز المخل أحيانًا أخرى، ويمكننا أن نقول هنا إن من ليست لديه فكرة سابقة بهذه الاتجاهات ونظرياتها؛ قد لا يستطيع أن يستوعب هذا البحث لشدة تركيزه وتكثيفه، لكننا سنحاول أن نلقي بعض الضوء على أفكار البحث الرئيسية إن شاء الله، وسوف نشير إلى تعليقاتنا بكلمة (المترجم) في ختامها، وما خلا ذلك فهو من حواشي البحث الأصلية.

ثانيًا: نص دراسة المستشرق R.Casper

بعنوان: اتجاهات (غربية) معاصرة في دراسة التصوف الإسلامي:

يلقى التصوف الإسلامي منذ- عقود كثيرة وحتى اليوم عناية ملحوظة من المستشرقين[١]، وتتميز تلك الأعمال التي أنجزها هؤلاء العلماء المستشرقون عن التصوف الإسلامي بالوفرة والجودة، إذا ما قورنت بدراساتهم التي تناولت علم الكلام الإسلامي (باستثناء عمل واحد أو اثنين)؛ وهنالك أسباب عديدة تكمن وراء تلك الحقيقة؛ نركز من بينها على الاهتمام الواسع المدى باكتشاف الثراء العقلي والروحي للتصوفت Mysticism بشكل عام، وللتصوف الإسلامي على وجه الخصوص.

وهنالك إقرار عام بأن اسمين لا يزال لهما السيطرة التامة على ريادة حقل الدراسات الصوفية هما:

رينولد نيكلسون R. Nicholon، ولويس ماسنيون Louis Massignon وقد حقق بحث هذين العلمين منذ البداية الأولة مستوى رفيعًا من سعة الاطلاع والإحاطة العلمية، والدقة الفنية، والعمق الروحي، ندر أن تمتع به أحد المستشرقين من بعدهم. وعلى مدى نصف قرن من الزمان، فإن معظم الدراسات التي تناولت التصوف الإسلامي جعلت الرجوع إلى بحوثهم أكثر شيوعًا، وأعظم انتشارًا في مناطق عديدة من العالم؛ ونتيجة لذلك فقد تحقق بالفعل نتاج أدبي كبير عن التصوف الإسلامي، معتمدًا على ترجمات أعمالهم، واختياراتهم، ومقالاتهم المنهجية، ودراساتهم العلمية، وإن تأثير هذين الرائدين لم يكن محدودًا، ليس في عالم المستشرقين وجمهور المثقفين

---

(١) سوف نستعمل في هذا البحث بلا تمييز مصطلحي (Muslim Mysticism) و(Sufism) والكلمة الثانية استخدمها المستشرقون الإنجليز كمساوٍ للكلمة العربية (تصوف).

الأوروبيين وحدهم، بل إنهما قد أيقظا لدى المسلمين أنفسهم، واسترعيا انتباههم للاهتمام بالتصوف؛ وهذا يشكل في حدِّ ذاته ظاهرة مهمة سيكون لها شأن عظيم. ولقد اهتما أولًا وقبل كل شيء بالبحث عن النصوص الصوفية التي كان معظمها لا يزال مخطوطًا ونشراها، وقد ازداد نشر مثل هذه الأعمال تدريجيًّا مع مر السنين(١)، وهكذا ظهرت إلى الوجود مجموعة نصوص صوفية كبيرة، وأضحى من الممكن الحصول عليها بسهولة؛ مطبوعة طباعة جيدة غالبًا، ومحققة تحقيقًا علميًّا نقديًّا في بعض الأحيان.

ويمكننا أن ندرك حجم الإسهام العظيم لهذين الرائدين المبكرين عن طريق فحص الإنجازين الكبيرين للويس ماسنيون(٢) وهما:

---

(١) نشر في مصر وحدها عدد كبير من مصادر التصوف خلال ستة أعوام فقط، وقد أعد قنواتي Anawati فهرسًا لهذه النصوص ونشره في ستة أعداد من مجلة أمشاج (Me Langes) التي يصدرها معهد الدومينكان للدراسات الشرقية في القاهرة MIDEO.

(٢) »ولقد كان ماسنيون في الواقع ذا تأثير كبير عميق على الدراسات الإسلامية في فرنسا، بل وعلى تشكيل نظرة الغرب إلى الإسلام، ولقد كان المستشرق الوحيد الذي مثّل رمزًا للاستشراق في عصره.. ولقد كانت له اتصالات سيئة السمعة بالسلطات الاستعمارية.. وقد اعتقل في بغداد سنة ١٩٠٨ بتهمة التجسس كما يحكي هو عن نفسه وقد حاول الانتحار في السجن».

- Albert Horani، Islam in European Thought. 4348-.

- Edward saidm Orientalsm. Pp.146 -221.

وقد كتب الأستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوي فصلًا ممتازًا بعنوان (لويس ماسنبون: حياته وأبحاثه) في صدر كتابه: (شخصيات قلقة في الإسلام) وقد كانت تربطه علاقة شخصية بماسنيون.. وقد ذكر في هذا الفصل معلومات جيدة عنه منها: أن كتاب ماسنيون (عذاب الحلاج شهيد التصوف في الإسلام) ـ موضوع رسالته الرئيسية للدكتوراه ـ اعتبر حدثًا ضخمًا في تاريخ دراسة التصوف الإسلامي، وتاريخ الدراسات الإسلامية بعامة، فهي دراسة حافلة لكل التيارات الصوفية والكلامية والفلسفية والدينية التي أثرت ومهدت لظهوره.. ومن هنا كانت كنزًا زاخرًا بمعلومات مفيدة جدًّا وآراء سديدة أصلية في نواح عديدة من الحياة الروحية والدينية والعقلية في الإسلام، وإنها لشاهد ضخم يكفي وحده لتخليد ماسنيون في عالم البحث العلمي والتاريخي.

ويؤكد الدكتور عبد الرحمن بدوي أمرين يتعلقان بماسنيون، هما: أنه أصبح منذ سنة ١٩١٩ تحت تصرف وزارة الخارجية الفرنسية في مكتب المندوب السامي الفرنسي في سوريا وفلسطين وقليقلة، كما أنه قد كان مع الجيش الذي دخل القدس سنة 1917 تحت قيادة اللنبي Allenby.

– وقد كانت النزعة الكاثوليكية دفينة في أعماقه تحركه في بحوثه، وإن إعجابه بالتصوف الإسلامي قد عمق في نفسه– كما حدث بالنسبة لبعض الكتاب الفرنسيين الكاثوليك– نزوعه الكاثوليكي،=

= وقد ركز في دراساته على الشخصيات القلقة والمذاهب المغالية في الإسلام وإبراز مصادرها ونصوصها ومبادئها ومقابلة الباقين من أتباعها، لكنه إلى ذلك قد كتب رسالته الثانية للدكتوراه بعنوان (بحث في نشأة المصطلح الفني في التصوف الإسلامي) وترجع أهمية هذا الكتاب إلى مناقشته للنظريات التي ترجع نشأة التصوف الإسلامي إلى مصادر أجنبية عن الإسلام.

وإن كان كاتب البحث R.Casper قد عرف بأعمال لويس ماسنيون وجهوده في حقل التصوف الإسلامي التي تركزت على الحلاج بشكل خاص، فإنه قد أهمل الإشارة إلى جهود المستشرق الإنجليزي المعاصر لماسنيون، أعني: رينولد نيكلسون؛ لذلك يحق علينا أن نشير في هذا المقام إلى جهوده حتى يستقيم الميزان.

لقد أخذ نيكلسون نفسه- في جد ومثابرة وجلد- بتحقيق المصادر الصوفية الأساسية ونشرها، وترجمة بعضها إلى اللغة الإنجليزية، هذا فضلاً عن نشر البحوث والمقالات العلمية الرائدة عن التصوف الإسلامي وأهم قضاياه وشيوخه. وقد حقق ونشر وترجم من العربية والفارسية إلى الإنجليزية المصادر المهمة التالية:

- اللمع للسراج الطوسي.
- وكشف المحجوب للهجويري الجلابي.
- وتذكرة الأولياء لفريد الدين العطار.
- وترجمان الأشواق لابن عربي.
- وديوان جلال الدين الرومي.
- وبعض قصائد ابن الفارض.
- وقصائد صوفية لمحمد إقبال. وغير ذلك.

أما بحوثه فقد كانت خصبة وثرية ومتتابعة، مثل:

صوفية الإسلام، وقد ترجمه إلى اللغة العربية الأستاذ نور الدين شريبة، ونشرته مكتبة الخانجي بمصر ١٩٥١م- دراسات في التصوف الإسلامي، ويشتمل على فصول مهمة تناول = = فيها حياة أبي سعيد بن أبي الخير، والإنسان الكامل للجيلي مع نص عينيته، وقصائد لعمر بن الفارض، مع ملحق ببعض الملاحظات على نصوص الحكم لابن عربي، وهذه الفصول هي:

- Abu Said Ibn Abi L-Khair – Some Notes on the Fususu, l hikam.
- The Perfect Man.
- The Odes of IBnul farid. وقد نشر هذا الكتاب لأول مرة سنة ١٩٢١م ثم أعيد نشره مرات بعد ذلك، والنسخة التي بين يدي طبعة ١٩٨٠م ولم يترجم هذا الكتاب إلى اللغة العربية فيما أعلم.

ثم ترجم له تلميذه الدكتور أبو العلا عفيفي خمسة بحوث مهمة ومحاضرات كان نيكلسون قد نشرها في المجلات العلمية وهي:

- Ascetism Ency of Religion and Ethics, 1990 2nd ed 1930.
- Sufis Ency of Religion and Ethics, 1921 – 1934.
- The Goal of Muhammadan Mysticism,1913.
- The Idea of Personality in Sufism, 1923.

=

- عذاب الحلاج: «La Passion d'al-Hallj. 1992»

- بحث عن أصول المعجم الفني للتصوف الإسلامي:

«Esai Surles Origines du Lexique Technique de la mystique Musulmane».

إنهما يمثلان خلاصة وافية حقيقية للتصوف الإسلامي مؤسسة على نصوص أصلية كان أكثرها لا يزال مخطوطًا، ولم يكن العثور عليها متاحًا إلا بصعوبة بالغة. لا ريب أن تحقيق هذه النصوص ونشرها قد أثار عند المثقفين المسلمين الاهتمام بحق التصوف، والنظر إليه على أنه عنصر أساسي مكمّل للتراث الثقافي في الحضارة الإسلامية.

والآن فإنه يمكن أن يقال: إن العلاقات بين المتصوفة (وكذلك الحال بالنسبة للفلسفة الإسلامية) والمتمسكين بأصول أهل السنة والجماعة، تكتنفها صعوبات جمة؛ وقد حدثت- في واقع الأمر- صراعات دموية مما دفع الحلاج وعددين آخرين من الصوفية أن يضحوا بحياتهم في سبيل التصوف، ومع المسلمين من أهل السنة- بعد القشيري والغزالي- قد تفهموا واستوعبوا حقيقة التصوف، وأنه قد أصبح أكثر قبولاً، إلا أنّه لم يشكل إلا جانبًا ضئيلاً للغاية في المناهج الدراسية للجامعات الإسلامية.

قد ارتابت مختلف الحركات الإصلاحية في أمر التصوف ارتيابًا كبيرًا، ومثلوه تمثيلاً تامًّا بالرهبانيات الدينية (المحظورة في الإسلام) منذ الحركة الوهابية، وحتى الحركات السلفية المتشددة وجماعة الإخوان المسلمين.

= وبعد ترجمة الدكتور أبو العلا والأستاذ شريبة لطائفة مهمة من أعمال نيكلسون أصبحت أفكاره معروفة وذائعة بين الباحثين العرب، أما لويس ماسنيون فإنه لم يترجم من جهوده في حقل الاستشراق حسب علمي سوى مقالات قليلة جدًّا ترجمها الأستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوي ونشرها ضمن كتابه (شخصيات قلقة في الإسلام) نشرة وكالة المطبوعات بالكويت ط.٣، ١٩٧٨م، كما نشر له في مصر المعهد الفرنسي مجموعة محاضرات بعنوان «المصطلح الفلسفي عند العرب» بتحقيق الدكتور زينب الخضيري، وقدم لها الدكتور إبراهيم مدكور. (المترجم).

ويبدو في الحقيقة أنّ اهتمام المستشرقين بالصوفية العظام، قد أبان عن قيمتهم الحقيقية للمثقفين المسلمين، ونتيجة لذلك فإن كتابات أولئك الصوفية التي كانت مستهجنة من قبل، قد وجدت طريقها إلى البرامج الدراسية للجامعات؛ حيث احتلت هذه الكتابات الصوفية مكانًا مرموقًا فيها[١]، وكتبت الدراسات العلمية والرسائل الأكاديمية للحصول على درجات الشرف الجامعية المتنوعة عن التصوف والصوفية بشكل خاص[٢].

وليس من همِّنا- هنا- أن نقيّم تأثير هذه الدراسات الاستشراقية على الإسلام المعاصر[٣]، لكن هدفنا هو محاولة تركيز الضوء على الدراسات الحديثة (الغربية) عن التصوف الإسلامي، أو بالأحرى على أكثرها أهمية مما يستحق الذكر والتنويه بشأنه ومنهجه، والتي يمكن أن تمثِّل الاتجاهات الأساسية في دراسة التصوف الإسلامي؛ لذلك فإننا سنغض الطرف عن تلك المحاولات التي تمثّلت في صورة ترجمات يسيرة، أو مختارات، أو أعمال ذات طابع شعبي، وكذلك سنضرب الذكر صفحًا عن تلك الدراسات بيِّنة السطحية التي تنتمي إلى الصناعة الزخرفية الإنشائية، أكثر من انتمائها إلى

---

(١) وضعت جامعة باريس- من جانبها- في البرنامج الدراسي بقسم الدراسات العربية والإسلامية عددًا من النصوص الصوفية الرئيسية مثل: كتاب الرعاية للمحاسبي، وقوت القلوب لأبي طالب المكي. وكتاب أدب الدنيا والدين للماوردي.

(٢) دعنا نذكر من الأعمال المتميزة كتابات أبو العلا عفيفي عن ابن عربي، ومن الأعمال الأقل قيمة تلك التي كتبها عبد الحليم محمود عن المحاسبي، وزكي مبارك عن التصوف.

(٣)درج أكثر الكتاب الغربيين على وصف الإسلام بمثل هذه الأوصاف، فيقولون مثلًا: (الإسلام المعاصر) (الإسلام الكلاسيكي) (الإسلام الشرقي) (الإسلام الغربي) (الإسلام السني) (الإسلام الشيعي) (الإسلام الحنبلي) (الإسلام الصوفي) (الإسلام الهندي) (الإسلام التركي) (الإسلام العربي) (الإسلام الأفريقي) (الإسلام الآسيوي) الخ. هذه الأوصاف التي تثير في نفس القارئ شعور التعدد، فضلًا عن التمزق والتشرذم والتقطع.

الدرس العلمي[١]. والغريب الواقع أن مثل هذه الأعمال بدون شك هي المعروفة جيدًا بين الناس وهي واسعة الانتشار والتداول بينهم، على الرغم من أنها لا تضيف شيئًا يستحق الذكر إلى معرفتنا بالتصوف الإسلامي.

لقد أدت تلك الأعمال بأغاليطها الكثيرة، وصياغاتها الغامضة، ومقارناتها السطحية، إلى سوء الفهم وتضليل الناس. وفي الحقيقة، قادت الرغبة أو بالأحرى- الفتنة بالظاهرة الصوفية بشكل عام مؤلفين معينين إلى الخوض في بحوث تحتاج إلى المتخصصين، والاندفاع فيها، دون إظهار الفهم العميق الضروري للخوض في تلك الموضوعات البالغة الصعوبة والدقة.

إنه لا شيء أسهل- في الواقع- من رصِّ مجموعة نصوص مختارة إسلامية ويهودية ومسيحية وهندوسية في الحب الصوفي مثلًا، ومعروف أن وضع مثل هذه النصوص التي تبدو متشابهة ظاهرة، في سياقات مناسبة تستمد منها معانيها الحقيقية، أمر مختلف تمامًا عن مجرد رصَّها فحسب كما يفعل البعض. وإنه لأمر بالغ السهولة أنه يطنب الكاتب في الحديث عن الاتحاد بالله، أو الإحسان الإلهي، أو الرحمة الإلهية.. الخ. مؤسسًا كلامه على ترجمات تقريبية، بيد أن تحديد المعنى الدقيق للاصطلاحات التي استخدمها صوفية كل دين، مع الأخذ بعين الاعتبار- أن الطبيعة الجوهرية (أو الخصوصية)

---

(١) وآخر هذه الأعمال كتاب (R.Khawam) بعنوان:

(Propos d'amour des mystiques musulmanes - paris 1990.

فالنصوص في هذا الكتاب وافرة، لكنها لا تمثل الاتجاهات المدروسة تمثيلًا متوازنًا، فلم يذكر شيء قط عن الحلاج، في الوقت الذي زخر فيه الكتاب بنصوص لصوفية عديدين أقل منه شأنًا، ومع ازدياد مجموعة النصوص المترجمة أصبح استخدام المصطلحات المسيحية مثل (النعمة Grace) و(الإحسان Charity) ممكنًا، وينبغي أن نذكر من بين هذه الدراسات السطحية أعمال E.Dermengham التي هي بمثابة تهذيب للنوادر والخرافات مع إجراء مقارنات سطحية بين مختلف المتصوفة، بطريقة تلفيقية Syncretistic مما يحط من شأنها في المحيط العلمي، وهناك استثناء واحد هو كتاب (تقديس الأولياء في المغرب الإسلامي Le Culte des saints dan L'Islam Maghrebi Paris 1994) حيث ينطوي على قيمة انثولوجية وفلكلورية.

لكل لغة، والحساسية الخاصة بكل صوفي، فضلًا عن التجربة الحية الذاتية لكل واحد منهم ـ أمر مختلف.

وفيما يلي عرض لأعمال المستشرقين الرواد والكتابات الخصبة التالية لها، ولقد أضحى من المتعيِّن أن نتعرَّف بصورة أكثر دقة وتحديدًا على التراث الصوفي الإسلامي، وأن نشير إلى تميزه، وهذا فيما يظهر مناط البحث العلمي المتخصص اليوم. ولنثق في أن اكتشاف أعمال الصوفية الأقل ذيوعًا وشهرة، وتحقيقها ونشرها لم يكتمل بعد(١)؛ بل إنه لم يكد يبدأ بعد في بعض المناطق، ومع ذلك فلم يعد يرضينا كثيرًا مجرد قراءة هذه النصوص، بل يجب أن تشرح وتوضح، ونتبين مضامينها الفلسفية والدينية، ونضعها في مكانها المناسب في النسق الصوفي العام.

ولأنه من الطبيعي أن يكون لكل مفكر رؤيته الخاصة به ومنهجه المعين، فإن من المفيد أن نحدد تلك الاتجاهات التي تبدو لنا أكثر تميزًا بين المناهج التي استخدمها الباحثون الغربيون في دراسة التصوف الإسلامي(٢).

---

(١) منذ أن نشر R.Casper هذا البحث سنة 1962م وحتى اليوم نشرت نصوص كثيرة جدًّا في البلدان الإسلامية والغربية للعديد من رجالات الصوفية المتقدمين والمتأخرين على السواء. (المترجم).

(٢) المؤلفون الذين درسناهم هنا قد اختيروا من بين مؤلفين آخرين مهمين، وينبغي للمرء أن يذكر من بين أولئك الباحثين الذين كتبوا بلغات غير الفرنسية: H.Ritter في كتاب Dos Meer des Seele Lieden 1955، وقد كرس هذا العمل لدراسة فريد الدين العطار، وكذلك أعمال Fritz Meier، وعلى الرغم من أن إسهامه في :

Symposium de Bordeauzx in Classisme et decline Culturaldans I'histore de I'Islam Pans 1954.

حيث ناقش العلاقة بين المتصوف والانحطاط الثقافي قد جاء مناقضًا لعمل Arberry الوجيز الذي تميز بالنظرة الثاقبة إلى التصوف. ومع ذلك فإن هؤلاء المؤلفين وآخرين غيرهم لم يمثلوا اتجاهًا متميزًا في البحث العلمي، مثل أولئك الذين وقع اختيارنا عليهم.

هذا رأي R.Casper، لكننا نرى أن هنالك مؤلفين أولى بالدراسة من بعض هؤلاء الذين وقع الاختيار عليهم؛ مثل Areberry و A.Schimmel. (المترجم).

الاتجاه الأول: الغنوصي[١] (العرفاني) الباطني في المشرق الإسلامي[٢]: هنري كوربان:

I - Esoteric Gnosis of Eastern Islam: Henry Corbin

لعل أهم دراسة عن التصوف الإسلامي - بلا نقاش - هي تلك التي كتبها هنري كوربان [٣]مدير مدرسة الدراسات العليا في باريس، ومدير المعهد الفرنسي الإيراني في طهران. بدأ كوربان عمله في التصوف بدراسة كتابات شهاب الدين السهروردي المقتول سنة ٥٨٧هـ / ١١٩١م، الذي أطلق عليه بعد وفاته (شيخ الإشراق) ووصفه لويس ماسنيون بأنه آخر صوفية «وحدة الشهود».

لقد تجمعت، وتقابلت، وتقاطعت في شخصية السهروردي المقتول هذا، تقاليد صوفية من أديان أخرى متعددة، وقد كرس هنري كوربان أعمالًا مهمة

---

(١) الغنوصي (Gnosis) أو العرفان، أو المعرفة الإشراقية الذوقية التي تلقى إلى النفس إلقاءً مصطلح كان الأستاذ بلوشيه قد أطلقه على كل التيارات والمذاهب الباطنية في الإسلام. ومن جانبنا فإننا سنسوي بين الكلمتين (غنوص) و(عرفان سري). (المترجم).

(٢) استخدم (Eastern Islam) R.Casper أي (الإسلام الشرقي) جريًا على عادة المستشرقين التي أشرت إليها آنفًا، لكني ترجمتها هنا بـ(المشرق الإسلامي). (المترجم).

(٣)صرف هنري كوربان معظم جهده لبحث شخصية قلقة هي السهروردي المقتول، كما بذل من قبل ماسنيون معظم وقته لبحث الحلاج المصلوب، لكن كوريان درس السهروردي المقتول وكذلك الاتجاه الصوفي الشيعي الفارسي المتأثر بالزرادشتية الفارسية، وقد ترجم الأستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوي بحثه عن السهروردي بعنوان: (السهروردي الحلبي مؤسس المذهب الإشراقي، باريس ١٩٣٩م) كما ترجم مقدمة كوريان وبول كراوس لرسالة السهروردي المسماة (رسالة أصوات أجنحة جبرائيل) إلى العربية، ونشرهما في كتاب(شخصيات قلقة في الإسلام). وقد كتب كوربان فصلًا عن السهروردي في كتابه (تاريخ الفلسفة الإسلامية) وترجم هذا الكتاب إلى اللغة العربية نصير مروه، وحسن قبيسي، وقدم له موسى الصدر وعارف تامر. (المترجم).

لدراسة كل واحد منها، وفيما وراء ذلك فإنه كتب سلسلة من البحوث[١] قد تبدو- ظاهريًّا- متفاوتة أو متناثرة، لكنها ترتبط في الواقع بفكرة عامة يمكن أن نطلق عليها: حكمة الإسلام الشرقي (في المشرق).

وأقدم عنصر من العناصر التي شكلت هذه الحكمة، أو التي اتخذت منها أساسًا ومادة لها، يرجع إلى ما قبل الإسلام. إلى الزرادشتية؛ ديانة إيران القديمة[٢]..

---

(١) من هذه البحوث تلك الكتب التي نشرها وقدم لها وعلق عليها ومن بينها:
ثلاث رسائل إسماعيلية: للسجستاني وللوليد وللشبستري- جامع الحكمتين لناصر خسرو.
- حكمة الإشراق للسهروردي.
- قصيدة فلسفية لأبي الهيثم الجرجاني.
- كتاب المطارحات للسهروردي، وكتاب التلويحات له.
- كشف المحجوب لأبي يعقوب السجستاني.. وله مقالات كثيرة أخرى متفرقة (المترجم).

(٢) يجزم هنري كوربان بأن تأثير الزرادشتية والخسروانية أو الساسانية القديمة على السهروردي من ناحية، وعلى التصوف الشيعي الإيراني جملة، من ناحية أخرى، كان حاسمًا وقد اعترف السهروردي نفسه بهذا الأثر عليه (انظر ص ٤٦٥ من كتاب قراءات في الفلسفة، للأستاذين الدكتور علي سامي النشار، والدكتور محمد علي أبو ريان، ط ١، ١٩٦٧م).
وأول من درس «الفلسفة الإشراقية» من الباحثين العرب- فيما نعلم- الدكتور أبو ريان في رسالته للدكتوراه بالسربون وانتهى إلى نتائج مخالفة لما يراه هنري كوربان يقول الدكتور أبو ريان:... إن كوربان يرجع المذهب الإشراقي إلى أصول فارسية قديمة. وقد عكفنا على دراسة المذهب، وأمكن لنا أن نعرض هذا الاتجاه؛ حيث أثبتنا الأصل اليوناني الأفلاطوني لمذهب الإشراق، وذلك في رسالتنا بعنوان (انتقال نظرية المثل الأفلاطونية إلى المدرسة الإشراقية... ويذكر في ص ٨٣١: يعتبر المذهب الإشراقي في جملته مذهبًا أفلاطونيًّا حمل في جوانبه ما اشتملت عليه التيارات الفلسفية الإسلامية السابقة علية، فتأثر بنظرية الفيض المشائية ومواقف ابن سينا وعلى الأخص في الإشارات.) وقد نشر الدكتور أبو ريان دراسة بعنوان: (أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي) ونشر بحثًا بعنوان: (نظرية الإمامة بين الباطنية والسهروردي) مجلة الثقافة ٦،٧/ ١٩٥٢، وكذلك (هياكل النور) و(اللمحات في الحقائق) و(الألواح العمادية) للسهروردي.
ونذكر هنا أن هنري كوربان لم يكن أول من قال بالمصدر الزرادشتي الفارسي القديم للتصوف، لكن سبقه إلى هذا الحكم المستشرق الهولندي (دوزي). (المترجم).

كما يشير السهروردي نفسه[١] إلى ذلك بوضوح تام، ويؤكد هنري كوربان على استمرارية هذا التيار في شكل مبادئ زرادشت التي انبعثت من جديد لدى السهروردي، ولدى الشيعة الفرس حتى يومنا هذا[٢]. وإلى جانب ذلك فإن الفئة الإسلماعيلية (جماعة الإمام الشيعي السابع) أو بتحديد أكثر الإسماعيلية الإيرانية قد استمدت من مبادئ زرادشت؛ حيث قد وجدنا ذِكرًا لها في النصوص الفارسية.

لقد استعارت الإسماعيلية الإيرانية من المبادئ الزرادشتية ما قد حورته وجعلته بواسطة التأويل الرمزي الباطني منسجماً مع المبادئ الشيعية؛ كما كان الحال مع الفلسفة الهلّينية. وقد كان ناصر خسرو الممثل الرئيس لهذا الاتجاه، وقد نشر كوربان أعمال خسرو، إلى جانب بعض النصوص الإسماعيلية الأخرى[٣].

وهناك أخيرًا ذلك العمل المهم الذي كتبه عن محيي الدين بن عربي، وعلى الرغم من أن ابن عربي قد ولد في المغرب الإسلامي، في مرسية سنة ٥٦٠هـ / ١١٦٥م، فإنه قد تفتحت مواهبه وازدهرت عبقريته العقلية في الشرق، وعلى التحديد في مكة ودمشق حيث يوجد بها قبره، وقد كان تأثير ابن

(١) «الإشعات السماوية الإلهية هي مصادر نور المجد، أو نور العزة، وسلطة النور الذي كان مظهره أو معلنه أو المنادي به، زرادشت» نص السهروردي اقتبسه كوربان في مقدمة كتابه: (الأعمال الفلسفية والصوفية للسهروردي).
Oeuvres Philosophiques et mystiques de Suhrawardi, p.34.

(٢) كوربان:
Terre celeste et Corps deresdrrection de L'Iran Mazdeen a'LIran Shi'ite, Paris, 1960 418 pages.

(٣) ناصر خسرو: جامع الحكمتين: Harmonie de La Philosophie greaque et de La theosophie Ismaelinne.
حققه هنري كوربان وم. معين (باريس وطهران ١٩٣٩م). وتلاه بتحقيق نصوص إسماعيلية أخرى مثل: كشف المحجوب لأبي يعقوب السجستاني، وشرح قصدية إسماعيلية للجرجاني أبي الهيثم ١٩٥٥م، وقد وعد بتحقيق نصوص إسماعيلية أخرى.

عربي طاغيًا على الإسلام في الشرق، وبشكل خاص على الشيعة والتصوف الإيراني[١]، ولابد أن نشير هنا إلى دراسة كوربان عن ابن سينا وقصته الخيالية (حي بن يقظان) التي قرر السهروردي أن ينسج على منوالها في رحلته إلى (مشرق الأنوار)، كما ينبغي أن نذكر بهذا العدد الكبير من المقالات العلمية التي كتبها كوربان عن موضوعات لها أهمية علمية خاصة ونشرها في الدوريات المتخصصة[٢].

ولو اعتبرنا الجانب الكمي وحده، فمن الواضح أنه سيقابلنا ذلك الجهد الكبير الذي أنجزه كوربان، ومع ذلك فإن الاتجاهات الكيفية التي انتهجها كانت ذات قيمة ملحوظة وإلى جانب ذلك فإنه قد سعى إلى تحقيق عدد كبير من النصوص، ونشر الدراسات التحليلية، بيد أنه قد بلغ الذروة باقتحامه ذلك العمل العظيم عن حياة السهروردي وأعماله، ودعنا نأمل أن ينتهي هذا الباحث المقتدر بعمله الضخم هذا إلى نتيجة موفقة ناجحة، وهذا الإنجاز المشار إليه عبارة عن مجموعة أعمال متنوعة جدًّا، لكنها تركز على السهروردي ومصادره، وتأثيره.

---

(١) كوربان: الخيال الخالق في تصوف محيي الدين بن عربي، باريس ١٩٥٨م، ٢٨٥ صفحة، وقد ترجمه R.Menhleim إلى اللغة الإنجليزية، ونشرته جامعة برنستون في أمريكا سنة ١٩٦٩م. وهذا الكتاب أساسي لفهم الأفكار الرئيسية في تفكير كوربان، بدءًا من انشغاله بأعمال ابن عربي.

(٢) (حي بن يقظان) لابن سينا، ترجمها هنري كوربان من العربية ومن التعليق الفارسي عليها إلى الفرنسية وقدم لها وعلق عليها، ونشرها في طهران ١٩٥٣م. وفي ختام قصته يقول ابن سينا على لسان حي بن يقظان:

«والآن، إذا رغبت فاتبعني، تعال معي إليه». وهكذا فإنه قد دعا تلميذه ليخرج معه قاصدًا مشرق الأنوار The Orient of Lights. ولقد استجاب السهروردي للنداء وتبع الخطة، وتجاوز ما قد بلغه ابن سينا، وقد وصف رحلته هذه في قصته (الغربة الغريبة) نشرها كوربان في (أعمال السهروردي) المشار إليه من قبل. (والتي نشرها الدكتور أبو ريان في «قراءات فلسفية» والدكتور عبد الرحمن بدوي في «شخصيات قلقة»). (المترجم).

وفيما وراء التحليلات النقدية للمصادر والعلاقات التاريخية، فإن كوربان شغوف بإبراز التشابهات أو التماثلات التي تشكل كينونة أفكار معينة، ثم إعادتها أو تكرار تشكلها في أديان مختلفة أو أنظمة فكرية مختلفة مثل: الزرادشتية والفلسفة الهلينية الشرقية، والإسلام الشيعي، والإسلام السني، عند السهروردي وابن عربي على الترتيب المذكور.

وفي الحق، إن من يتتبع تحليلات كوربان النقدية سيجد نفسه في حضرة عالم روحي، أو في حضرة نمط من الفكر الديني بالغ الترابط والتواصل، والتسامي على حدود المذهب الدين، ويمكن للمرء أن يصفه باختصار شديد: أنه عالم من النور، عالم من الملائكة والتجليات الإلهية، حيث الإشراق الخفي، والتأويل، والتفسير الرمزي، وحيث الخيال الخالق يحلق أكثر وأكثر، ويقدم المزيد.. والمزيد.

في عالم النور، مصدر كل موجود هو نور (X varnah أو نور المجد في الزرادشتية الذي استعاره السهروردي) والفيوضات المتلاحقة للنور الأصلي وإشعاعاتها تكون درجات الوجود المتكثرة، أو تجليات النور الأعلى.

وأول هذه الأنوار الصادرة أو الفائضة، أو المتجلية، تشخصَّت في الملائكة المقربين (الأنوار القاهرة)، ثم الأنوار المدبِّرة التي تقوم على تدبير كل كائن بشري، أو بالأحرى كل مخلوق على الإطلاق. ولهذا فإن كل مخلوق له جانبان: الباطن الذي هو في حقيقته الجوهرية ملاك، فالأرض مثلاً لها ملاكها (وهو ما يطلق عليه في الزرادشتية The Aspent Armaita) أو بتعبير آخر: هي نفسها أي: الأرض: ملاك. والجانب الثاني لكل مخلوق هو الظاهر، أو العالم أو الهيكل المرئي، وهو الممكن المتاح فحسب للعقول وللصياغات الظاهرية لعقائد الأديان. ولكي ندرك أكثر الحقيقة الأعمق للأشياء (أي الجانب الباطني النوراني الملائكي) ينبغي علينا أن نتجاوز الشكل أو الهيكل

الظاهري، بأن نصحبه، ونرجع القهقري إلى الوراء.. إلى صورته الأولية إلى (المثال). وهذه وظيفة التفسير المجازي الرمزي أو التأويل (الباطني)[(١)].

(١) ليس من غرضنا في هذه الحاشية أن نقدم شرحًا (لحكمة الإشراق) السهروردية، فمن يريد التوسع في فهمها فليرجع إلى كتابات السهروردي نفسه وهي كثيرة ومحققة ومنشورة بعناية هنري كوربان والدكتور أبو ريان، أو فليرجع إلى كتب شراح السهروردي وتلاميذه المشار إليها فيما مضى، وهنالك البحوث المستفيضة التي كتبها الدكتور أبو ريان وهنري كوربان عن فلسفة الإشراق عند السهروردي سواء أكانت دراسات مستقلة قائمة برأسها، أو مداخل إلى النصوص المحققة.

لكن ما أود أن أشير إليه هنا أنني- ومن خلال تأمل نصوص السهروردي نفسه، وتخرجات شراحه وتلاميذه- أرى أن كوربان قد بالغ إذ جعل فلسفة الإشراق قائمة أساسًا على الزرادشتية الفارسية وحدها، وكذلك موقف الدكتور أبو ريان في رأيه الذي يذهب فيه إلى أن السهروردي قد بنى حكمته المشرقية على الأفلاطونية الهلينية وحدها.. وما أراه هو أن السهروردي قد مزج بين الزرادشتية والأفلاطونية في نظرية تلفيقية مبتدعة، لم يحرص حتى على إلباسها غطاءًا إسلاميًّا، فهو يقول عن نفسه: «كان في الفرس أمة يهدون بالحق، وبه كانوا يقولون، حكماء فضلاء غير مشبهة المجوس، قد أحيبنا حكمتهم النورية الشريفة التي يشهد بها ذوق أفلاطون ومن قبله، في الكتاب المسمى بحكمة الإشراق، وما سُبقت إلى مثله «(رسالة كلمات التصوف) وقد رد السهروردي نفسه على الرأي القائل بأن ابن سينا قد سبق إلى الفلسفة الإشراقية، بأن ابن سينا لم يذكر الأصل الخسرواني أي الفارسي القديم الذي هو مصدر الحكمة الإشراقية في نظر السهروردي وبأنه لو كان هذا صحيحًا- أي أنه حكيم إشراقي- لتضوع ريحها أي ريح الحكمة الشرقية (قراءات في الفلسفة ص ٤٦٥).

وتلاميذ السهروردي يؤكدون دور شيخهم في بعث وإحياء رسوم الفرس القديمة، يقول ملا صدرا الشيرازي عن السهروردي، شيخ أتباع المشرقين والمحيي رسوم الفرس في قواعد النور والظلمة» (كتاب الأسفار الأربعة، طبعة طهران ١٢٨٢ ص ٥٨٣).

وكذلك فإن السهروردي وخلفاءه يتحدثون عن أفلاطون بنفس الروح التي تحدثوا بها عن أثر الفرس عليهم يقول السهروردي في «المطارحات» نشرة كوربان: إمام أهل الحكمة رئيسنا أفلاطون» ويقول أيضًا «الإشراقيون رئيسهم أفلاطون، والمشائيون رئيسهم أرسطو» ويجمع بين زرادشت وأفلاطون في نص واحد من كتابه (حكمة الإشراق) يشرح فيه تحوله من المشائية إلى الإشراقية بعد حادث ذهولي رأى فيه كثرة الكائنات النورانية التي كان يتأملها هرمس وأفلاطون، وهذه الأضواء المينوية ينابيع (الخرَّة) والرأي (عظمة النور وسلطانه) التي أخبر عنها زرادتش، «ومن لم يصدق بهذا.. فعليه بالرياضات؛ فعسى أن يقع له خطفة، يرى النور الساطع في عالم الجبروت، ويرى الذوات الملكوتية، والأنوار التي شاهدها هرمس وأفلاطون، والأضواء المينوية ينابيع (الخرة) والرأي، التي أخبر عنها زرادشت، ووقع الملك الصديق كخسرو المبارك إليها فشاهدها» (حكمة الإشراق: ص ١٥٧) ويحكي السهروردي عن نفسه فيقول: «قد ألقاه (هذا الكلام) النافث القدسي في روعي- في يوم عجيب- دفعة، وإن كانت كتابته ما اتفقت إلا في عدة شهر» ص ٢٥٩. =

= أما هنري كوربان فيرى أن اعتراف السهروردي الذهولي هذا يرجع إلى واحد من المبادئ الأساسية في الزرادشتية: X varnah و(خُرَّة) أو (كيان خُرَّة)Xvarnah Kaveam بالفارسية: معناه: نور العزة، يقول رزادشت: (خرة): نور يسطع من ذات الله تعالى وبه يرأس الخلق بعضهم على بعض ويتمكن كل واحد من عمل أو صناعة بمعونته، وما يخصص للملوك الأفاضل منهم يسمى: كيان خرة. (نشرة كوربان لكتاب حكمة الإشراق ص ١٥٧، ٣٣٤، وكتاب تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٣٠٩).

والمقصور «بالفلسفة الإشراقية» كما يشرحها قطب الدين الشيرازي أحد تلاميذ السهروردي بقوله «حكمة الإشراق أي: الحكمة المؤسسة على الإشراق الذي هو الكشف، أو حكمة المشارقة، الذين هم أهل فارس، وهو أيضًا يرجع إلى الأول؛ لأن حكمتهم كشفية ذوقية نسبت إلى الإشراق الذي هو: ظهور الأنوار العقلية ولمعانها وفيضانها بالإشراقات على النفس عند تجردها، وكان اعتماد الفارسيين في الحكمة على البحث والبرهان لا غير» (شرح الشيرازي على حكمة الإشراق، مطبوع على هامش الكتاب نفسه) أما (المذهب الإشراقي للسهروردي فنقدم عنه لمحة مركزة من (قراءات فلسفية ص ٨٣١-٣٢): «يدور المذهب حول فكرة الإشراق؛ فالأول أو نور الأنوار يفيض عنه النور الإبداعي الأول، وعن هذا الصادر الأول تصدر أنوار طولية يسميها: القواهر العالية، ثم تصدر عن هذه القواهر العالية أنوار عرضية يسميها: أرباب الأنواع. وهي أنوار تدبر شئون الأنواع الموجودة في العالم الحسي والعالم العقلي أسماء: عالم البرزخ أو عالم المثل المعلّقة، ويبدو أن الوضع الأنطولوجي لهذا العالم الأوسط هو نفس وضع المثل الرياضية المتوسطة عند أفلاطون.

وللتوسع انظر للسهروردي: مجموع يتكون من ثلاث رسائل هي: «الألواح العمادية، «كلمة التصوف» و»اللمحات»، بتحقيق نجف حبيبي، (مع مقدمة فارسية وإنجليزية) نشر في لاهور سنة ١٩٨٤م.

وإذا كان المشاؤون قد جعلوا العقول عشرة، فإن السهروردي يجعل الأنوار في أعداد لا حصر لها ويظهر أن تخطيط الوجود النوراني عند السهروردي سيصل إلى أن يصبح العالم كتلة من الأنوار.

وإن تفصيل الفيوضات الإشراقية عند السهروردي وتقسيمها إلى مراحل إنما وضع لغاية صوفية؛ حيث إن إيضاح المراحل على هذا النحو إنما يفتح الطريق أمام الواصل لكي ينتقل من مرحلة إلى أخرى تدريجيًّا حتى يصل إلى جوار الحق أو نور الأنوار.. وأخيرًا فإن مذهب السهروردي لابد أن ينتهي إلى واحدية وجودية نورانية، تلتقي فيها وحدة الوجود مع وحدة الشهود».

وأما عن حياة السهروردي الذي قتل شابًّا في الثامنة والثلاثين من عمره في حلب، فيرجع فيها إلى الإشارات العديدة التي ذكرها في كتبه ورسائله عن نفسه، ثم إلى شارحه الشهرزوري المتوفى سنة ٦٤٨هـ في كتابه (نزهة الأرواح وروضة الأفراح) ويرجع إلى الفصل الذي كتبه عنه هنري كوربان في كتابه (تاريخ الفلسفة الإسلامية) ص ٣٠٣ - ٣٢٩ بعنوان: (السهروردي وفلسفة النور) منشورات عويدات، بيروت وباريس ط ٣، ١٩٨٣م، والفصول التي كتبها هنري كوربان وبول كراوس وترجمها الدكتور عبد الرحمن بدوي وإلى الفصول التي كتبها الدكتور أبو ريان عن حياته في دراساته العديدة عن الفلسفة الإشراقية، وكذلك ما كتبه كل من S.K. Khatak O. Spies Three Treatieses on Mysticism وما كتبه الألماني H.Ritter عن وصف وتحليل

مخطوطات السهروردي الموجودة في اسطنبول. ويرجع إلى المقالة التي كتبها سيد حسين نصر (بالإنجليزية) في موسوعة (A.History of Muslim Philosophy) التي أشرف على تحريرها عالم الباكستان الكبير محمد شريف، ونشرت في مجلدين كبيرين في ألمانيا ١٩٦٣) ج١ ص ٣٧٢ وما بعدها، ويضع سيد حسين نصر رسماً تخطيطيًا للمصادر التي استقى منها السهروردي كما يلي:

هرمس

أغيتودمون (شيث)

الملوك- الكهان الفرس	اسكليبوس
كيومارز	فيثاغورث
فريديون	امبيوقليس
كي خسرو	أفلاطون
أبو يزيد البسطامي	الأفلاطونيون الجدد
منصور الحلاج	ذو النون المصري
أبو الحسن الخارقاني	يحيى بن سهل التستري

السهروردي

ويستدعي سيد حسين نصر الانتباه إلى نقطة جديرة بالتأمل؛ وهي تساؤله عن حكمة السهروردي الإشراقية، هل كانت من قبل مخاصمة الإسلام وردة الفعل ضده، وهل كان لها تأثير فيما بعد على الحركة المناهضة للإسلام التي عرفت باسم Azar Kaiwan، التي ظهرت في القرن العاشر الهجري، وهي أمشاج من المبادئ الهندوسية والبوذية والزرادشتية والإسلام في صورة ديانة تلفيقية مبتدعة، وقد تركت هذه الحركة كتبًا منها (دابستان المذاهب، ودساتير). ومما يذكر هنا أن تلك الحركة التلفيقية التي ظهرت في بلاط أكبر المغولي تشبه هذه الحركة المناهضة، وقد أظهر أتباع حركة أكبر اهتمامًا كبيرًا بمؤلفات السهروردي الإشراقية (ص٣٩٧).

وقد استطاع المتصوف المصلح السرهندي إقناع الإمبراطور المغولي «أكبر» بالعدول عن هذه الحركة. (انظر ما كتبه الأستاذ محمد عرفان عن الشيخ أحمد السرهندي، في موسوعة تاريخ الفلسفة الإسلامية بالإنجليزية، ج٢ ص٨٧٣) وانظر كتاب (Fredman) عن الشيخ أحمد السرهندي، نشر مطبعة جامعة ماكل كوين ١٩٧١م.

وهنالك مسألة وثيقة الصلة بما نحن بصدده هنا وهي أن زرادشت الفارسي كان مسئولًا عن التداخل الديني بين اليونان وإيران، وهو التداخل المميز للعهد المتأخر من العصور القديمة، ونحن نعلم الآن أنه كان في زمان أفلاطون صلات حضارية مستمرة بين أثينا والأوساط الفارسية في آسيا الصغرى.. وقد ينظر إلى أفلاطون على أنه استمرار لزرادشت (كوربان: السهروردي المقتول مؤسس المذهب الإشراقي، ترجمة د. عبد الرحمن بدوي، ص ١٠٢ من شخصيات قلقة) وانظر أيضًا دراسة «رايسنشتين»: «أفلاطون وزرادشت»، ليبسج ١٩٢٧م – عن كوربان).

أما عن زرادشت والزرادشتية فيمكن الرجوع إلى الكتب التالية:

- Lewis Hopfe Religions of the World, New York- London, 1987.
- S.Radha Krishnan Eastern Religions and Western Thought Oxford – London 1940.

ولكن ما هي أداة هذه المعرفة؟

إن النمط العقلي الذي يستعمله الفلاسفة وعلماء الكلام لا يعتبر ملائمًا لهذه المعرفة؟ لأن العقل يمكنه أن يحلل، ولا يمكن أن يعاين أو يذوق. والإيمان بنصوص الوحي (ظاهر الوحي) يزودنا فقط بإمكانية الوصول إلى الظاهر. أما الخيال- المعرفة القلبية- فيمكنه أن يكشف لنا عن الحقائق الأعمق للأشياء، أو باختصار، فإن النفاذ إلى عالم المثل هو الذي يحقق هذه المعرفة؛ إنه عالم الخيال، ولنطمئن إلى أنه بالنسبة لكل شيء فإن العالم الحقيقي الواقعي غير المتخيّل، إنما يكون، فقط، عندما تتجسد الأرواح وتتروحن الأجساد، والنفاذ إلى هذا المجال (اللامادي واللاروحاني)- عبر التأويل الباطني، يستلزم التحقق بالسر الإشراقي أو العرفاني.

وبالنسبة لهذا المخطط العام، فإن كل مدرسة، وكل مفكر قد أضاف إليه من نذات نفسه، حسب عبقريته الذاتية، فقد ركز السهروردي كثيرًا على المستويات المتعاقبة للأنوار الفائضة أو الصادرة.

أما ابن عربي فقد ميّز بين الله الذي لا يحيط به علم، وهو رب- وغاية- كل (عبد) مؤمن، وأوضح أن العلاقة بين مصطلحي (رب) و(عبد) هي أن أحدهما خالق للآخر، فالرب أظهر الموجود الخفي بأن أفاض عليه الظهور،

- George Rawlinson The Religions of the Ancient World, New Delhi, 1980.
- An Encyclopedia of Religions, New York, 1921.
- Encyelopeadia of Religions and Ethics Edinburgh, 1959.
- The Heritage of world civilizations, New York, 1986.

وأختتم هذه الحاشية بعبارة لهنري كوربان يذكر فيها خاتمة السهروردي المقتول بقوله: «وما كان لشيء أن يخلصه من نقمة ذلك الشخص المتعصب الذي هو صلاح الدين الأيوبي، حتى ولا صداقة حاكم حلب ابن صلاح الدين الملك الظاهر الذي أصبح فيما بعد صديقًا حميمًا لابن عربي» (ص ٣٠٤ تاريخ الفلسفة الإسلامية).

وتأمل الوصف الذي يطلقه المستشرق هنري كوربان على صلاح الدين الأيوبي الذي كان التسامح من أخص صفاته كما هو معروف.. لكنه الهوى والشنآن!!» ولتعرفنهم في لحن القول وما تخفي صدورهم أكبر» (المترجم).

ومع ذلك فإن الرب بفعله هذا- أي بإظهار الموجودات- أصبح هو نفسه ظاهرًا لنفسه، وبذلك تكون الخلائق مظهرة للحق، والحق خالقها، أي مظهرها. وبهذا المعنى فإن عملية الخلق ليست شيئًا آخر سوى إظهار الحق لذاته.

وفي كل مرة يختار فيها كوربان واحدًا من بين أولئك الصوفية- الذين لم تسلط عليهم الأضواء- موضعًا لدراسة جديدة، فإن يدخلنا- بدقة المتساوقة مع قدرته على إنارة معالم القوة، وإظهار الإلهام الثرّي إلى العالم العقلي لهذا الأخير، الذي هو وثيق الصلة بروحانية الإسلام في المشرق.

ومن المستحيل تمامًا أن نخوض هنا في الحديث عن الملامح المميزة لكل صوفي درسه هنري كوربان. ولكي نفعل شيئًا من ذلك فإن من الضروري أن نفحص أولًا وفي معظم الحالات كل سطر مما كتبه كوربان، بل وما بين سطور هذه الكتابات أيضًا، هذا علاوة على التعرف على المعجم الفني الذي قد لا يتمثله القراء إلا بصعوبة. لكن من الأهمية بمكان كبير أن نركز الانتباه هنا على المجالات التي عالجها في أعماله، وكذلك على المشكلات العلمية التي طرحها للبحث، وعلى منهجه في الدراسة، وبعض النتائج التي انتهى إليها.

وفي المقام الأول، فإن بعدًا كاملًا للتراث الإسلامي الصوفي قد تبدى لنا تحت ضوء جديد، ألا إن ذلك الموضوع الذي أشرنا إليه آنفًا؛ موضوع روحانية الإسلام في المشرق، أو بتخصيص أكثر موضوع التصوف الشيعي الذي يمثل تأثيرات الروحانية الإيرانية المستمدة من الزرادشتية والفلسفة الهلينية في أشكالها الشرقية (الفيثاغورية الجديدة الأفلاطونية التي نقلها ابن سينا ومدرسته)، إنه التصوف الإشراقي للسهروردي ومتأخري تلاميذ محيي الدين بن عربي.

وإننا بحاجة لكي نؤكد هنا أن دارسين معاصرين معروفين قد استرعوا الانتباه من قبل إلى بعض هذه التيارات، وأن كوربان قد تأثر بهذه الأعمال(١). إلا أن تلك الدراسات لم تشتمل على هذه السعة، ولم تحوي تلك التفاصيل التي قدمها كوربان، ومما تجدر الإشارة إليه كذلك أن تألَيف كوربان تستند إلى أساس وثائقي من الطراز الأول؛ حيث تعتمد على نصوص تحقيقها. لكل ذلك فإن كوربان العالم المفكر يستحق الإشادة بجهوده، من بين كل أولئك المشتغلين بدراسة الإسلام، أو بمعنى أكثر شمولاً إنه يستحق أن يعرف ويشكر من كل أولئك المهتمين بتاريخ وقضايا التصوف بعامة.

وأحب أن أطرح تحفظًا قد يكون له أثره فيما يتعلق بالمسائل التي سنناقشها بعد قليل، إذ قد يكون من المفيد أن نحدد رحابة العالم الروحي الذي كشف لنا كوربان عنه داخل المسرح الإسلامي كله؛ فمن الواضح أن التصوف الشيعي (الذي درسه كوربان) وبصرف النظر عن منزلته، لا يرضي أولئك المسلمين الذين ينظرون إلى أنواع التصوف (في الإسلام) نظرة تمييزية تفضيلية. ومن ناحيتي، فإني لا أحتكم إلى المقولات السنية أو البدعية فهي دونما ريب وثيقة الصلة بعمل مؤرخ الأديان.

وعلى كل حال فإن معظم المسلمين في الماضي والحاضر على السواء لم يكونوا واعين- في الواقع- بحقيقة تلك التيارات الفكرية التي درسها كوربان، وهذا يصدق على التصوف بشكل عام (سني وشيعي) إلا أنه بصدق أكثر على التصوف الشيعي، وإلى ذلك فإنه لا يزال حتى اليوم مراكز وجماعات(٢) تستند إلى هذه التيارات الفكرية، وقد خلّد كوربان- بدراساته- ذكرها.

---

(١) شير إلى تلك الأعمال المتميزة عن الإسماعيلية التي كتبها W.Ivanov، وتلك التي كتبها عن ابن عربي آسين بلاسيوس وأبو العلا عفيفي.

(٢) انظر بحثًا عن مدرسة شيخي ونصوفها في (Terre Celeste) من ص ١٨٣ - ١٨٧ ومن ص ٢٨١ - ٤٠١، وقد وجدت هذه المدرسة في إيران في نهاية القرن الثامن عشر، كوريث للعرفان الشيعي، ويمثلها في أيامنا هذه جماعة المشاهدية أو العرفانية في إيران.

وإني أفهم جيدًا تلك الاعتراضات التي يمكن أن تثار ضد البحوث التي تعتمد على وجهة النظر الكمية؛ إذ ينبغي على المرء أن يتعامل عوضًا عنها مع الجوهر والقيمة النوعية. ومن ناحية أخرى ألا تعني وجهة النظر الكمية تلك، أنه ينبغي أن نتعامل مع الإسلام المطبق في الواقع الحياتي، مع الشخصيات التي على قيد الحياة، وتفضيل ذلك على مجرد التعامل مع الأنساق الفكرية النظرية التخمينية المغرية الجميلة؟ أو على الأقل، فإنه إن كانت لأفكار كوربان هذه قيمة بالنسبة لتاريخ الأفكار، فإن المرء يجب أن يكبح نفسه من التحدث عن إمكانية الحوار بين الجماعات الإنسانية على أساس من هذه الأفكار.

وقد توظف هذه الملاحظة بصورة جيدة كمدخل للحديث عن المنهج الذي استخدمه كوربان- هذا الفيلسوف الخبير بتيارات الفكر الحديث ومترجم بعض أعمال هيدجر Heidger- الذي يعلن مرارًا أن قصده: أن يتخذ من المنهج الظاهراتي (الفينومنولجي Phenomenology) وسيلة للنفاذ إلى موضوع بحثه. وليس من همنا- هنا- أن نفحص عن قيمة الظاهراتية كمنهج بحث. وبالنظر إلى دور الذاتية المتأصلة في المعرفة الإنسانية الذي لا يسمح للإنسان بإظهار الاحترام لفكر الآخرين، ويخول المرء الدخول إلى نواياهم ومقاصدهم، عن طريق استنباطهم، أي فهمهم فهمًا باطنيًّا. ويحمل هذا المنهج مخاطر كثيرة أقلها أنه يسمح بإضافة ذاتيتين أخريين بدلًا من الحد من هذه الذاتية، كما أنه يحد من السعي إلى الموضوعية التي تحتفي بها مناهج البحث الأخرى.

وقد أشعر في بعض الأحيان أن فكر كوربان (الشخصي) وتحيزاته Prejudices قد دفعاه إلى تحريف أفكار المفكرين الذين يرغبون أن يقدمهم إلينا. إنه ينقل إلى قرائه الأمور التي تروقه هو فحسب، أو تلك التي ينجذب إليها عقليًّا وعاطفيًّا، وهذه أمور مفضلة لدى العقل الحدسي الانتقائي.

ومـع ذلك قد يأخذنا الحماس لنسأل عما إذا كان الذي يتحدث إلينا هو: «كوربان الفيلسوف؟ أم مؤرخ الأفكار؟ أم تلميذ العرفان الإشراقي للتصوف الشيعي؟ أم حواريي تصوف ابن عربي؟. وإنه عندما يدافع عن شيوخ الإشراق، ضد ما يعتبره البعض نقصًا في الفهم، أو أحكامًا خاطئة، تصبح لهجته أقل عاطفة، لكنها مؤدبة على كل حال.

وفي ضوء ما سبق، يجب أن نميز تمييزًا خاصًّا، وأن نحرص على الدقة في صياغتنا؛ خصوصًا عندما نتحدث عن الوحدة الوجودية عند محيي الدين بن عربي والصوفية الآخرين أتباع هذه الوحدة. وقد أعلن كوربان أكثر من مرة ارتيابه في صلاحية هذا التعريف أو الاسم. وبالنسبة له فإن التجلي من ناحية والحوار والثنائية على المستوى الصوفي (المعرفي) من ناحية أخرى، يسمح لفكر أولئك الصوفية بتجاوز تحديد الوحدة الوجودية. وإنه يعترف- في مكان آخر- مع ذلك، بإمكانية الحوار المستند إلى الاشتراك أو حتى (الاتحاد) الجوهري بين الله والمخلوق[(١)]. ولم يستخدم كوربان- ولا ابن عربي- قياس التمثيل أو التشابه الجزئي- والنتيجة التي يبدو أنها متضمنة في كل ذلك هي إحلال الوحدة الجوهرية محل الوحدة الوجودية. ولا يستطيع المرء أن يعد ذلك ميزة، على الرغم من أنه قد يبدو أنه أكثر دقة أو صحة. وقدم معارضو كوربان دعوة- على الأقل- لفحص هذه المشكلة بصورة أكثر عمقًا، وهو أمر ذو أهمية مؤكدة.

وهنالك موضوعات أخرى كثيرة قد اختارها كوربان للدراسة وناقشها وفندها وأنجز كل ذلك بهمة عالية، ومن المستحيل بالطبع أن ندرسها كلها هنا، حتى وإن بدا ذلك أمرًا مفيدًا.

---

(١) انظر «الخيال الخالق» ص ٢٨ – ٩٣، والتعليقات ٦٣، ٦٧، ٢١٢، عندما يتحدث المؤلف ضد (الوحدة الوجودية) (الترجمة الإنجليزية ص ١٠٦ –١٢٢، والحواشي ٦٥، ٦٨، ٣٥٦) وعن وحدة الجوهر انظر ص ٨٢، ١٤٨، ١٨٥– ١٨٦ ومن الترجمة الإنجليزية ص ١٠٦، ١٩٩ – ٢٠٠، ٢٧٤ – ٢٧٨.

ويشكل فكر كوربان- في الحقيقة- سواء أكان تلك القضايا التي ناقشها، أم أولئك المؤلفين الذين درسهم- عالمًا شديد التعقيد بمقولاته الخاصة، وبمعجمه كذلك، عالم له قدرة على احتواء أفكار وتصورات شديدة التباين والتنافر[١].

ولنأخذ مثالًا واحدًا فقط، ولنطمئن إلى إنه يمثل أمرًا له أهمية في فكر كوربان، إذًا دعنا نتأمل ما أشرنا إليه من قبل على أنه المرتبة الوجودية للمثال أو الرمز. إنه يعارض أولئك الذين ينظرون إلى عالم الخيال على أنه غير حقيقي. أما بالنسبة له فإن هذا العالم واقعي في الحقيقة، أو حقيقي الواقع، والعالم المشهود ليس إلّا مظهرًا له، فللمثال أو لعالم الخيال شبه المادي حقيقة وجودية، إنها- المثل- التي تنتهي إلى عالم البرزخ حيث تلتقي الأرواح بالأجسام.. هذا عالم الرموز والمثل، وإن الرمز- مع ذلك- وليس المرموز هو الحقيقي الموجود.

ويمكن للمرء أن يسأل: أليس ذلك بورطه (وإن بطريق لا شعورية) في عملية تحويل للمستويات المختلفة، أي عملية تحويل المستويات العقلية والوجودية ومستوى التعبير الصوفي والبناء الميتافيزيقي. وإني لا أرى- من جانبي- قيمة لجعل الرموز والمثل هذه أمورًا مادية، (أي تجسيدها) أو تشخيصها كما يفضل كوربان، أي منحها ذواتًا مشخصة، إنها تجد حالتها المناسبة لو اعترف بدرجات التسلسل الهرمي للمعرفة. ولتأخذها واحدة من

(١) ونقدم فيما يلي مثالًا على غموض الأفكار حتى عند استخدام نفس المصطلح، لقد أثار لويس جارديه مسألة: الرؤى الفكرية الزرادشتية في فكر السهروردي متسائلًا: هل تشكل هذه التصورات الزرادشتية مفتاح فكر السهروردي، أو أنه، بتعبير أكثر تحديدًا ـ تشكل من أصول إسلامية ممتزجة بالأفلاطونية والفيثاغورثية، وكان تأثير الزرادشتية بمثابة إيحاء أو إلهام الأساطير المتميزة؟ (الفكر الديني عند ابن سينا، باريس ١٩٥١/ ص ١٩١) بينما يرى كوربان أن المسألة قد وضعت على أساس مصطلحات غير دقيقة، ويفهم كلمة Motifs معنى Motives بمعنى Mobiles كما في قوله أفكار باعثة ومحركة (الأعمال الفلسفية ص ٢١) ومن الواضح أن جارديه يستخدم مصطلح Motifs بمعنى الأفكار الرئيسية، أو أنظمة الفكر.

صياغات كوربان المثيرة للإعجاب، وإنها ليست تضيعيًا للوقت بالنظر إلى تحقيقها نتيجة متميزة[١].

لقد تأثر كوربان بموضوعه إلى حد المحاباة والانحراف عن الصراط، وما تشير إليه هنا هو دفاعه الجدلي عن الإشراق أو العرفان في مقابل العقائد الدينية. إن المسألة مهمة جدًّا ولها نتائج عديدة ستسكت عنها الآن، ونحن ندرك أن لكل إنسان بالطبع الحرية في أن يقرر اختياراته الدينية والفلسفية. ومع ذلك فإن الصراع أو الحوار بين وجهات النظر المتعددة يستلزم الحوار معها، كما هي في الواقع، وكما ترى في نفسها.

ويظهر لي أنه بينما أضفى كوربان قيمة عظيمة على الإشراق أو العرفان الصوفي، فإنه في تقديمه أو في طرحه للأرثوذكسية المسيحية ولعقيدة أهل السنة والجماعة الإسلامية، فإنه نادرًا ما يعترف لها بتلك القيمة، هذا فضلًا عن نزوعه إلى التشويه المغالي فيه. وكنا نتمنى أن لو استطاع كوربان توظيف المنهج الفينومنولوجي بنفس النجاح والحماس في الحالين كليهما.

ومنذ مطلع هذا القرن بوجه خاص، فإن الديانة الشخصية الروحية العرفانية، قد عورضت بصيغ الديانات التاريخية التقليدية التي لها وجه اجتماعي، وقد قيل إن العرفان العالمي وحده يمكن أن يوحد بين جميع أولئك المؤمنين الذين مزقتهم عقائدهم الدينية، ومع أن هذا التقابل ليس جديدًا، فإنه قابل للنقاش والفحص.

---

(١) وبخاصة لأن النصوص التي جمعها كوربان لتأييد وجودية المثال هذه Ontolgoy of Image ليست مقنعة تمامًا، ولو أن السهر وردي، وابن عربي، والقشيري، ومدرسة شيخي يحبذون القول بوجودية المثال، فإن اللهيجين، وملأ صدرا بشكل خاص يشرحون ظاهرة المعرفة عبر هذا المثال دون الالتجاء إلى حالة وجودية خاصة. انظر النصوص في:

(Terre Celeste op. Cit)

إن المسألة الحقيقية التي ينبغي أن نتعامل معها هنا؛ هي دور السلطة (المرجعية) وصلاحيتها في الشئون الدينية، سواء أكانت سلطة الكنسية الكاثوليكية، أم الإجماع في الإسلام. هذه السلطة مقيدة بتعريف النص الموحي به وحدوده، لذا فإنها تقف موقف المعارضة من التفسير الباطني العرفاني، الذي يسلك بطريقة مدعاة وبحرية روحية، ليؤسس بمفرده تصوفًا حقيقيًّا موثوقًا به. وتأسيسًا على وجهة النظر هذه، فإن الإسلام الحقيقي هو ذلك النوع الإشراقي (المبدأ الشيعي)، والمسيحية الحقيقية هي تلك العرفانية الدوكاتية Docetic التي انتشرت فى القرن الأول من العصر المسيحي، والتي انتحلها- أخيرًا- جماعة معينة من صوفية[(١)] Rhineland.

وهذه الثنائية المتعارضة، مصطنعة في جانب منها، إذ أنه قد ظهر أن الإسلام في أكثر صوره رسمية لم يرفض التأويل رفضًا قاطعًا، ولم يعترض على التصوف جملة وبكل تأكيد[(٢)] أما بالنسبة للسلطة الكاثوليكية فإنها رفضت الغنوص العرفاني ليس على اعتباره تفسيرًا روحيًّا للأسفار المقدسة المقدسة، ولكن رفضته بسبب افتراضاته المسبقة، ونتائجه التي بدأ أنها تناقض الرسالة المسيحية من أساسها.

ولو بحث المرء عن أصل كلمة عرفان أو غنوص Gnosis بحثًا لغويًّا يعني بأصل الكلمة وتطورها Etymologically لأمكن أن نتحدث عن غنوص أرثوذكسي مثلته مدرسة الإسكندرية بشكل بارز، أو ليس علم اللاهوت

(١) تكررت هذه الأفكار مرارًا في كتابات هتري كوربان، ولقد جمعها معا، وأظهرها في وضوح في فصل من كتابه (الخيال الخالق) ص ٦٢ ـ ٨٠، وفي الترجمة الإنجليزية ص٧٧ ـ ١٠١ فصل (وضع الباطنية السرية).

(٢) لقد أظهر لويس ماسنيون ذلك إظهارًا تامًّا لا مزيد عليه، فيما يتعلق بحالة الحلاج، وهي حالة حاسمة فاصلة انظر (عذاب الحلاج) ص ٣٣٢ ـ ٩٣؛ (Hallaj devent l'Islam) ومع أن تلميحات للقشيري والغزالي قد أرسلت هنا، فإنه يضاف إليها أن كل الجماعات أو الطرق الصوفية سنية خلا استثناء وحيد هو: (نعمة إلهية).

الكاثوليكي نفسه معرفة عن طريق الإيمان، أو عرفان بواسطة الإيمان. وكذلك فإن السلطة الكاثوليكية لم تعارض التفسير التنبؤي لنصوص الوحي، بل على العكس فإنها أخذت على عاتقها القيام بهذا التفسير التنبؤي، واعتبرت صوت الروح صالحًا (وأنه ينفث حيثما يريد). وفي الجانب الصوفي؛ فإننا لا نعرف كيف (من وجهة النظر التاريخية) ممكن للمرء أن يستبعد يوحنا الصليبي، وتريزا الأفيلية وكثرة كاثره من المتصوفين المسيحيين الذين كانوا صوفية أصلًا واعترفت بهم الكنيسة، وإن هذا يعلي حقًّا من أهمية شأن الطبيعة الذاتية للحياة الدينية، وبصفة خاصة الحياة الصوفية.

وبالنسبة لكوربان فإن التصوف الإسلامي منذ ابن عربي، هو تصوف عرفانى أساسًا، وإنه قضية معرفة، إنه أمر عرفان واشراق بواسطة المشاهدة والخيال الخالق، وتأويل المعاني الباطنية لنصوص الوحي، مع استدبار الظواهر الخادعة للمعنى الحرفي، وليفهم أنه (العرفان) تحرير للنفس وخلاص لها عن طريق المعرفة[١].

وبالنسبة لنا فإن الخلاص لا يكمن فى اللجوء إلى المعرفة عن طريق الإيمان بنصوص الوحي، أو بواسطة التقليد الديني، ولكن فى اتحاد المخلوق مع الله بواسطة الحب الحافظ أو المنجي Saving Love. والتصوف ليس حالة من حالات المعرفة التي يلقح الحب فيها الفهم والإدراك فحسب، إنه اتحاد المحبة الذي يستغرق الحياة كلها حتى الموت.. ولقد فهم الحلاج هذا حق الفهم.

---

(١) وهنالك نصوص عديدة يمكن الاستشهاد بها في هذا المقام مثل: «الغنوص ـ العرفان الإسماعيلي، بدون نقاش، هو غنوص الخلاص عن طريق المعرفة» (ناصري خسرو «ص١٣٦.» إن غرضه (يقصد العرفان) الوحيد هو إدراك الوجود كما هو، وهنا يمكن أن يقال إن هذه المعرفة قد أشرقت للخلاص الغنوصي. (الخيال الخالق) ص١٩٣، ٢٦٠، ٢٢١ (الترجمة الإنجليزية ص ١٩٧، ٣٥٨ ـ ٣٥٩).

وأخيرًا، قد يكون مفيدًا أن نشير ولو بصورة محددة، على أي مستوى يمكن أن تكون الاختيارات؟ إنها لو كانت على مستوى الفلسفة وتاريخ الأفكار، فإنه يمكن للمرء أن يفضل الدين بدون سلطاته الكنسية(١). ومع أن كوريان يقتبس نصًّا وثيق الصلة بالموضوع هو: «ليس كافيًا أن تقرأ الكتب»(٢). إذ فيه إشارة إلى أهمية القيادة والإرشاد الروحي. ولو أن الاختيار واقع على المستوى الديني المحدد، فإنه لن يكون ثمة اختيار بين المعرفة الفردية والسلطة الدينية. ولكنه سيكون اختيارًا بين تقاليد الأديان المختلفة التي لكل واحد منها سلطته الدينية الخاصة به، وهذا يقع خارج دائرة الفيلسوف، إنه ينتهي إلى محيط الإيمان.

وهذا ليس نهاية المطاف، إذ إن هذه الملاحظات التي قد تكون فاصلة بالنسبة للمسألة الدينية، هي نفسها تأخذ أهمية مساوية لو اعتزم المرء أن يشرع في حوار بين الأديان، وهذا ما يقترحه كوربان نفسه، ولهذا السبب رأينا نحن أن نتحدث عنه، فهل من المؤكد أن الحوار بين الإسلام والمسيحية يكون أيسر طريقًا وأكثر تأثيرًا لو اضطلع به مناصرو العرفان في كل جانب، بدلًا أن يقوم به رجال الدين الرسميون في الديانتين؟

ويجب أن نشير – هنا – مرة أخرى إلى المكانة الهامشية التي يشغلها العرفان الشيعي في المسرح الإسلامي، وهل من الواقعية في شيء أن نظن أن الغنوص المسيحي الذي وجد في الفترة المبكرة من تاريخ المسيحية (المنسوب إلى باسيليوس، وفالنتين، ومركيون) والذي اختفى منذ وقت بعيد جدًّا والذي لم يكن نموذجيًّا إلى حد كبير في نظر التقليد المسيحي حتى في تلك الفترة المبكرة ـ يمكن أن يبعث من جديد؟

---

(١) عتقد «القديس توما» أن الإنسان قبل السقوط في الخطيئة الأولى، كان يتلقي المنح الإلهية، مباشرة من الله بلا واسطة، أما الخطيئة والكفارة فهي التي جعلت من الطبيعي اللازم للإنسان أن يتلقى العطايا الإلهية من خلال الوسائط البشرية (Cf. Summa Th.III.q.61 art/ and 2).

(٢) اقتبس هذا النص هنري كوربان في مقدمته لناصري خسرو، ص١٤٢.

إني لا أظن أن حوارًا مفيدًا يمكن أن يتأسس- بصورة جيدة- خارج نطاق الإسلام الحقيقي والمسيحية الحقيقية، إنه لابد أن يكون بين الإسلام والمسيحية ممثلتين فى تقاليدهما وقيمهما وواقعهما الحي الذي يتأسس على مبادئهما ومثلهما الظاهرة والباطنة، ويبدو أن هذا شرط ضروري لكلا الجانبين، وبغيره سيكون الفشل محتومًا.

وإن النقاط السابقة- إذا ما أمكن تجنب الخلط وسوء الفهم- جديرة بالإثارة والبحث، وإذا ما غضضنا الطرف عن المسائل التي أثيرت من وجهات نظر معينة، وبتصريحات خاصة، وأمكننا أن نميز بين النظرة الشخصية لكوربان من ناحية، وبين العمل العلمي الجديد بأستاذ مثله، من ناحية أخرى. وهذا الفصل بين النظرة الشخصية لكوربان، وبين أستاذيته يقرب الشقة.

ومع أن عمل كوربان قد بولغ في تقديره، وأعطى من الاهتمام الشيء الكثير، فإن محاولته في الواقع عمل يستحق الجهد. ويمكننا أن نؤيد بلا تحفظ تقدير خبير في الحقل يقارن عمل كوربان بتلك الأعمال التى أنجزها لويس ماسنيون. ونختتم هذا بقول لويس جارديه عن كوربان: إن تحقيق كل هذه النصوص يشهد بإنجاز عظيم يصعب أن يتوفر لشخص واحد. لقد كانت أحاطة كوربان بالمخطوطات مثارًا للإعجاب، كما كانت له قدرة فائقة على استيطان النصوص التي ينشرها، وعلى بعثها داخليًّا[1].

(1) L. Gardet Revue des etudes islamiques XXII (1945) p. 142

(مجلة الدراسات الإسلامية).

الاتجاه الثاني: الناموس والوحدة التوفيقية بين الأديان:

II- Tradition and Syncretistic Monism: Burclhardt.

لئن كان هنري كوربان شغوفا بدراسة ابن عربي بسبب صلته بالتصوف الإيراني وتأثيره عليه، فإن ابن عربي نفسه هو ملهم تيتوس بوركهارت، ولقد كان الإلهام في حالة بوركهارت هذه مسيطرًا ومحيطًا إلى الحد الذي قاده إلى أن يصبح واحدًا من مريدي هذا الاتجاه الروحي لابن عربي. ولئن كانت أعمال تيتوس بركهارت وأفكاره أقل تميزًا من تلك التي أنجزها كوربان، فإن المؤلفين كليهما- مع ذلك- يمتلكان خصائص معينة مشتركة، مثل سعيهما الحثيث نحو اقامة أساس ميتافيزيقي للتصوف، والدفاع عن العرفان الباطني، والاعتقاد بالتقابل والتعارض بين الشرق الصوفي والغرب العقلانى العلماني. وحسبنا ما ذكر آنفًا عن كوريان.

أمّا عن أصالة «تيتوس بوركهارت» فإنها تكمن- من ناحية- في دوره كمتحدث باسم ذلك التيار المسمى (التعليمية) أو الناموسية. ومن ناحية أخرى: انحيازه الواضح إلى الجماعة التوحيدية التوفيقية بين الأديان والمذاهب. ولا تعتبر المدرسة الناموسية هذه بنت اليوم بغير أسلاف سابقين؛ لأن أبوتها تكن في أولئك العلماء المهتمين بدراسة تاريخ الأفكار، وهي ترجع أساسًا إلى «رينيه جينو[1] .Rene Guenon» الذي توفى فى القاهرة سنة ١٩٥١م، الذي

(١)رينيه جينو (عبد الواحد يحيى) ولد في فرنسا سنة ١٨٨٧م، وبعد طفولة كاثوليكية متزمنة، ذهب إلى باريس، في سنة الثامنة عشرة، للحصول على شهادة دراسية في الرياضيات، وبدلًا من ذلك شرع في دراسة الأديان الشرقية؛ خصوصًا الهندوسية والطاوية والإسلام. وقد دخل في الإسلام سنة ١٩١٢م وقد قاده اهتمامه العميق بالأديان ورؤيته الميتافيزيقية الثاقبة إلى وضع عدد من المؤلفات منها: (رمزية الصليب) (أزمة العالم المعاصر) (الشرق والغرب) (مدخل لدراسة المذاهب الهندوسية) (عصر الكم) (رب العالم) (الإنسان وتحوله طبقًا للفيدانتا)، وله عدد من البحوث بالفرنسية لم ترجم بعد إلى الإنجليزية. وقد زار مصر سنة ١٩٣٠م لثلاثة أشهر فقط، لكنه في الواقع استقر فيها بقية عمره، وقد أصبح مصريًّا قبيل وفاته سنة ١٩٥١م.
انظر كتابه The Multiple States of being، Suhail Academy، 1988، Lahore. (المترجم)

انهمك من خلال موقعه هذا- في الاعتراض على المادية العلمانية الغربية الحديثة، ومحاولة اكتشاف الناموس الديني للبشرية كلها، وعلى الأخص ما يتعلق بالجانب الصوفي منه؛ ذلك الذي يعد- في نظره- قادرًا على لم شعث كافة المؤمنين (من أصحاب الديانات) أو في أقل القليل تلك الجماعة التي كانت واحدة قبل أن تفرقها الأديان والنحل. لقد انبثقت هذه المدرسة تحت شعار: (دراسات في الناموس الديني) وعملت على دراسة وتقويم التصوف في الهندوسية (Jean Herbert)، والبوذية (D. T. Suzuki) والإسلام (T. Burckhardt) وقد نشرت هذه المدرسة دراسات تمهيدية ونصوصًا مترجمة(١).

وبهذا فإن «بوركهارت» قد قدم تصوف ابن عربى وتلاميذه من أنصار مذهب الوحدة الوجودية، ولنا أن ندرك أن ابن عربي قد مثل ميزة مزدوجة بالنسبة له؛ من حيث تأثيره الذي سيطر على التصوف كله من بعده، ومن حيث مذهبه الذي ينسجم بصورة ممتازة مع تعاليم مدرسة الناموس الديني العام للبشرية القائلة بالعرفان الإشراقي لأهل المشاهدة والكشف، وبأزلية المثال والرمز، وبالتوفيقية العالمية للأديان المتعالية على تفرق العقائد الدينية.

لقد حلل «بوركهارت» الملامح المختلفة لمذهب ابن عربي، وطور البحث في العناصر الأساسية لفكرة؛ مثل «العالم الأصغر» و«العالم الأكبر» و«الإنسان الكامل»، و«العرفان الاشراقي»، و«والتأويل الرمزي»، و«شعيرة الذكر الصوفي». وقد بذل «بوركهارت» جهدًا تحليليًّا كبيرًا في محاولة منه لاكتشاف

---

(١) بوركهات: مدخل للمذاهب العرفانية في الإسلام، باريس والجزائر ١٩٥١، ١٩٦٩، ١٣٠ صفحة، وقد ترجم إلى الإنجليزية تحت عنوان (مدخل للمذهب الصوفي) ترجمه Matheson، وطبع في لاهور ١٩٥٩ في (١٥٥) صفحة. وقد طبع المؤلف نفسه ترجمة لفصوص الحكم لابن عربي، بعنوان (La sagesse des prophetes) Paris 1955 وهنالك متحدث آخر باسم هذا الاتجاه، وهو من المتهمين كثيرًا بالإسلام هو:

frithjfof Schuon

«De L‘unite transendente des religions» – «Comprendre L‘Islam paris 1961»

الأساس الميتافيزيقي للتصوف، وقد تبين له أن الأفلاطونية كانت ملهمة ابن عربي بصورة مباشرة، ولقد قدمها على أنها مبدأ صدور وتجل، وليست خلقًا مباشرًا. ومرة أخرى يجد المرء نفسه أمام أفكار من ذلك النوع الذي اهتم به كوربان اهتمامًا عميقًا، لكن بينما عالج كوربان هذه الموضوعات بالمنهج الفيتومينولوجى، فإن «بوركهارت» قد عالجها- من موقعه كمريد للشيخ ابن عربي- بواسطة المنهج الإيماني (إن صح هذا الوصف لمثل هذه الحالة من الالتصاق الفكري والعقلي بين بوركهارت وابن عربي).

وينبغي علينا أن نمعن النظر في وجوه الاتفاق والاختلاف في وجهتي النظر هاتين، ومهما يكن من أمر فإن موقف «بروكهارت «يمتاز بالوضوح، وإنه يعترف صراحة بالـ Monism، ويقنع بنوع عن الوحدة الجوهرية بين المخلوقات، ومع ذلك فإن يعترض على الـ الوحدة الوجودية لكل المخلوقات، وإن كل ما عدا الله لا يتمتع بوجود حقيقي. والتوحيدية بالنسبة لبوركهارت هي المحصلة المنطقية لعقيدة الإسلام الجوهرية التي هي الاعتراف بواحدانية الله. وبالنسبة لهذه النقطة، ومدى توافق هذا النوع من التصوف مع نصوص الوحي، فإننا نترك الحكم عليها للمسلمين أنفسهم.

ولولا خشية التكرار والإملال لأفضت في التحليلات، لكن هذا يكفي لنعرف أن «بوركهارت» قد قدم بإخلاص مذهب وفلسفة الاتحاد الصوفي داخل نطاق ديني مؤسس على المستوى الإيماني.

الاتجاه الثالث: التصوف الطبيعى والفائق للطبيعة:

III- Natural and Supernatural Mysticism Louis Gardet.

نقابل عند لويس جارديه نوعًا من التفكير النقدي لمادة التصوف الإسلامي الذي ينبثق من اتجاه يختلف تمامًا عن كل من اتجاهي كوربان (الفلسفى الاشراقي) وبوركهارت (القائم على مستوى الاختيارات الدينية) لقد انشغل جارديه الفيلسوف ذو الفكر النافذ الدقيق- مثل أستاذه ج مارتين- بالقضايا ذات الطبيعة الميتافيزيقية، وعلى الخصوص قضية المعرفة. وإنه كلاهوتي متشدد في تمسكه بالمذهب التوماوي الأورثوذكسي، قد تحمل مخاطرة اجراء هذه المقارنات غير المبررة، أو غير المرخصة، (مذهبيًّا) مع الحرص على احترام قيمة التجارب الدينية فى سباقاتها المتعددة.

وعمومًا فقد تسنم جارديه مكانة مرموقة بكل ما قام به من دراسات في شتى مناحي الفكر الإسلامي[١]؛ فى الفلسفة، وعلم الكلام، والتصوف[٢]. ولقد تتابع ظهور بحوثه في المجلات العلمية اللاهوتية المتعددة لسنوات طويلة، ثم نشر أخيرًا محصلة تلك الدراسات تحت عنوان عام بالاشتراك مع الأب قنواتي[٣].

---

(١) الاشارة هنا إلى مجلة (معهد الآداب العربية في تونس) (IBLA) الأجزاء (٨, ١٩٤٠م) (١٠ سنة ١٩٤٧)، (١٦ سنة ١٩٥١م) وكلها قد تضمنت مقالات علمية منشورة له.

(٢) فيما يتعلق بالفلسفة نشر جارديه La Pensee Religieuse d‘ Avicenne Paris 1951) 235 Pages)، وفى علم الكلام الإسلامي، فإن العمل الأساسي نشره بالإشتراك مع الأب قنواتي بعنوان:

«مدخل لعلم الكلام الإسلامي» Introduction a‘ La Theologie Musulmane, Paris, 1948، 543 Pages) ونشر جاردية كذلك Dieu et La destine de L‘homme، Paris, 1967.

(٣) ظهرت المقالات الرئيسية في مجلة (Revue) Recherches de Science religieuse، 1950، Thomiste) 1948 1952 1953.

والعمل الذائع الذي انجزه جارديه وقنواتى هو كتاب «التصوف الإسلامي: مظاهر، واتجاهات، وتقنيات» باريس ١٩٦١م (٣١٠ صفحة) وقد نشرت الطبعة الأولى في إيطاليا سنة ١٩٦٠م، في سلسلة: =

لقد شغلت المبادئ الأساسية التي تحكم تفسيره للتجارب الصوفية ثلاثة أجزاء متميزة، ثم قدم النصوص المعبرة عن مراحل الطريق الصوفي، ثم درس- أخيرًا- وبإطناب شعيرة الذكر المعروفة لدى الصوفية.

والمبدأ الأساسي الذي يتخذه جارديه مفتاحًا لتفسير التصوف الإسلامي، كما يتخذه أيضًا لتفسير التصوف في الأديان الأخرى يكمن في التمييز بين التصوف الطبيعي والفائق للطبيعة. فالتصوف الطبيعي هو التجربة الناتجة من المطلق الذي هو عين وجود الفعل الذي يتشكل للصوفي، وهذه التجربة تكون ثمرة التجرد (العزلة) التام، وليس فقط عن المخلوقات كلها، بل حتى عن كل نشاط عقلي، وبهذه اللاأدرية فإن الروحية تقف في مواجهة النزعات المناوئة للمجال الطبيعي للمعرفة.

وهذه الطريقة الصوفية- في حالتها الصافية- تكون من خلال التحقق بقوى الروح الإنسانية، وبالرجوع إلى نقطة الانطلاق العقلية- حسب تعبير ماسنيون- يحقق هذا المتصوف عملًا وجوديًّا تامًّا، ويحصل على متعة فائقة في ظل هذا النظام الطبيعي. وهذا التكنيك ذو فعالية للصوفي، وهو يكون بواسطته في نفس الوقت (منه وإليه).

أما التصوف الفائق للطبيعة، فهو من حيث الأساس منحة النعمة الإلهية، التي تمكننا من تجريد أنفسنا وعزلها عن الأغيار والتوجه بالكلية نحو الله

= (Storia e scienza delle religioni) وأشرف على نشرها المستشرق Mgt. Castellino والهدف العام من هذه الملاحظة هو استرعاء الانتباه إلى فكر جارديه، وهذا لا يعني- بأي معنى- أن اسهام قنواتي عديم الأهمية، إنه قد اهتم أكثر بالتطور التاريخي للتصوف، ولم يكن في قصده تقديم إسهام أصيل، وعوضًا عن ذلك فإنه اعتمد على المؤلفات الأساسية مثل مقال ماسنيون (Essa Sur Les origine)، ومع ذلك فإنه يجب أن نعترف بأهمية عمل مدير معهد الدومنيكان بالقاهرة (أقصد: قنواتي). وإن تحذيره ضد تسوية المصطلحات والأفكار، وكذلك تحفظاته المستنبطة من الحياة، وعن «روح الإسلام في أزمانه الأولى» وفي كل عصر يمكن للمرء أن يقرأ Mystique musulmane ص٩ ـ ١٠، وعن موقف المسلمين الحالي من التصوف، الذى قد نشر الغزالي محبته وحبذه بين عامة المسلمين. ص ٥٠ ـ ٥١.

تعالى. وأنه خارج طاقة أي تكنيك صوفي طبيعي، وليس أثرًا أو نتيجة لأي تكنيك. إنه يجب أن يتلقاه الصوفي وهو في حالة تأثريه (سلبية.. أي قبول المؤثرات الواردة بدون فعالية في طلبها واستدعائها، وإنما هي تهبط عليه وتؤثر فيه، فهذا النوع وهبي والنوع الأول كسبي) وذلك عقب استعدادات ضرورية، لكن هذه الاستعدادات ليست فعالة في حد ذاتها، أو بنفسها؛ بل إنه الحب الذي يمثل في نفس الوقت وسيلة وغاية الاتحاد بالله، وبدون فعالية من جانب هذا المتصوف.

والتصوف الطبيعي- ذلك الذي يلائم الوضع الطبيعي، قد يكون- في حالة التصوف الفائق للطبيعة مساعدًا أو عائقًا، وهذا يتوقف على ما إذا كان الصوفي سيتوقف عنده- بأن يكون اغراؤه طاغيًا- أو سينطلق ليحلق فيما وراءه.

والحق إن هذا التمييز بين هذين النمطين للتصوف لم يوضع أصلًا للتصوف الإسلامي، بل إن الذي أثاره هو Olivier Lacomb في دراساتة عن التصوف الهندي. ولقد استعاره Maritain، واستخدمه وعمقه في تآليفة الواسعة عن نظرية المعرفة، ثم جاء تلميذه لويس جاريه وطبقه على التصوف الإسلامي. ويبدو- في واقع الأمر- أن هناك تجارب معرفية معينة مستنبطة ومعتمدة في جانب منها على التصوف الطبيعي بشكل جزئي فحسب؛ لأن المناخ التوحيدي في الإسلام يكبح حركة الإرتداد إلى الذات. ولقد كان البسطامي ومتصوفة وحدة الوجود التابعون لابن عربي- في رأي جارديه- أمثلة تقترب أو تبتعد من النمط الخالص للتصوف الطبيعي. أما الحلاج ومتصوفة الاتجاه الشهودي (أولئك الذين يفهمون الإتحاد مع الله على أنه اتحاد الإرادة والقصد والشهود) فإنهم يمثلون- في المقابل- التصوف الفائق للطبيعة. والمعجم المستعمل من قبل كل صوفي يجعل من الممكن رسم خطوط التمايز بين نمطي التصوف هذين.

وينبغي للمرء أن يسأل عما إذا كان التصوف الذي درسه لويس جارديه (واستخلص منه هذه النتائج) هو التصوف الإسلامي في حد ذاته، وداخل حدود رؤاه ومعطياته الذاتية، أم أنه حاول أن يطبق عليه نظريات وضعت وطورت في نطاق تقاليد صوفية لديانات أخرى مخالفة، وأراد جارديه أن يتأكد من صحتها؟!

وإن الأمل في أن نجد في كل من البسطامي والحلاج، على سبيل المثال، نماذج أو عينات لنمطي التصوف: الطبيعي والفائق للطبيعة، على التعاقب إن هو إلا تبسيط لتجارب صوفية معقدة وعصية على التفسير، خصوصًا إذا وضعنا في اعتبارنا جميع النصوص الصوفية المنسوبة إليهما، وتضم كتابات البسطامي- مثلًا- من عبارات الاتضاع ورجاء الرحمة الإلهية السابقة، ما يبدو أنه ليس معروفًا للباحثين على نطاق واسع.

ويمكن أن نجيب بأنه إذا اعتبر التمييز بين نوعي التصوف الطبيعي والفائق للطبيعة هو الطريقة الوحيدة لدراسة التصوف، فإن هذه الطريقة لا تقدر جوانب التصوف الإسلامي الأخرى حق قدرها، لكنها- مع ذلك- تلقى ضوءًا على المشكلة الأساسية للتصوف.

وإن التصوف الفائق للطبيعة في مظاهره المتنوعة، وبعقلانية وفعالية تكتيك الارتداد إلى الذات، هو بكل تأكيد «إغراء التصوف الذي لا يقاوم».

ويجب أن تصفى التجارب الصوفية الحقيقية في الإسلام وفي أي ديانة أخرى- من الجفاء والشوائب التي تهدد بتشويهها واطفاء بريقها. وإن تدني مستوى الجماعات الصوفية- اليوم- يكشف لنا أن الخطر حقيقي وليس متوهمًا.

إن النمط الذي تتميز به دراسة جارديه للتصوف الإسلامي يكشف عما يتمتع به من حكم جيد على المستوى الديني اللاهوتي، والتفكير النقدي

الفلسفي. ولنا أن نثق من أن فكر لويس جارديه كان مشبعًا بالمذهب التوماوي في جانبيه الفلسفي واللاهوتى، ومن المستحيل أن تتخيل جارديه مفكرًا لا يملك هذه الإطار المرجعي، ومن المهم أن نقدر أصالة غرضه.

وقد كان جارديه معروفًا بدراسة القضايا المذهبية المقارنه في كل من اللاهوت والتصوف[١]، وقد أظهر في دراساته براعة فائقة في وضع كافة المثل في إطاراتها الدينية، وفي بيان وجوه الاختلاف والاتفاق فيها. ومن ناحية أخرى، فإن جارديه المتفلسف قد أعان جارديه اللاهوتي، وإن كان أي منهما لم يتدخل في شئون صاحبه. وفي حالة التمييز الخاص بين التصوف الطبيعي والفائق للطبيعة، على المرء أن يركز الانتباه على المصطلحات المستخدمة؛ لأن هذا التمييز بين هاتين الطريقتين للتصوف، هو- بدون نقاش- ثمرة التفكير اللاهوتي المسيحي، الذي تم داخل الاطار المسيحي أصلًا. ومع ذلك فإن مجال تطبيقه يمكن أن يمتد وراء هذه الحدود، إذا ما تأسس على المحافظة على التقاليد والفحص النقدي للحقائق المميزة، وبناء على ذلك يمكن للنقاش أن يتطور على المستوى الفلسفي الخالص.

وقد لا تكون أسس الأستاذ التي عول عليها جارديه مقبولة من كل الناس، لكن أحدًا لا يمكنه أن يتجاهل جهده في توضيح التصوف، ومشاكله الأساسية على المستويين؛ الفلسفي واللاهوتي. وإن قيمة محاولة جارديه تكمن في شمول تحليله، واتساع نطاق تأليفه، وما قدمه من أفكار أساسية ضابطة لتفسير كافة أنواع التصوف، وهو عمل بالغ الأهمية. ويأمل الباحث أن يفيد أولئك المهتمون بدراسة مشكلات التصوف الإسلامي بالنور الذي أضاءه جارديه بفكره ومنهجه.

---

(١) شأن علم الكلام (اللاهوت) المقارن انظر، «مدخل لعلم الكلام الإسلامى» وفي التصوف المقارن انظر:

Experiences mystiques en terres nonchre stiennes، paris, 1953, 177, pages

Theines et texts mystiques recherché de criteres in mystique compare, paris, 1958, 219 pages.

الاتجاه الرابع: التركيز على دراسة شخصية صوفية من كل جوانبها بنظرة لاهوتية

IV- A Scientific Monograph with Theological Perspectives: Serge de Laugier de Bearecueil

كان المؤلفون السابقون الذين قدموا تفسيرات منهجية للتصوف على وعي تام بحقيقة أن أعمالهم ذات طابع مؤقت في طبيعتها إلى حدها، كما أنها لم تتأسس على دراسات علمية مفصلة للشخصيات الأساسية (الرموز) والأفكار المحورية للتصوف الإسلامي. وأن كل دراسة بنائية منهجية لا تعطي أثرها مالم تأخذ على عاتقها دراسة المصادر، وتحقيقها تحقيقًا نقديًّا، واستعادة تصور المسرح أو الظرف الذي وقعت فيه التجربة الصوفية.

ولمثل هذا الضرب من الدرس قد كرس (سرج دي بوروكوي Serge de Laugier de Beaurecueil) جهده، وإنه كعضو في معهد الدومنكان للدراسات الشرقية بالقاهرة:

«Institut Dominicain d'Etudes Orintalesim in Cairo»

قد حصل على ميزتين هما: الدراسة والتربية اللاهوتية الممتازة، والاتصال المباشر بالواقع الإسلامي، وقد ركز (S. D.B.) انتباهه منذ أكثر من خمس عشرة سنة على دراسة متصوف مسلم واحد،لم يكن معروفًا في الغرب إلا على نطاق ضيق جدًّا، ورغم أنه واحد من أكبر الرموز الممثلة للمتصوف الإسلامي: إنه الشيخ عبد الله الأنصاري الهروي؛ شيخ هراة الصوفي (توجد هرات في أفغانستان اليوم) الذي توفي سنة ٤٨١هـ/ ١٠٩٨م، وقد كان في الحقيقة واحدًا من الرموز الأساسية الممثلة لمذهب أو اتجاه وحدة الشهود: (Nonmonistic) في التصوف الإسلامي.

قد كان الأنصاري مشايعًا مستقلًّا لتعاليم الحلاج[١] (جمع بين موافقته و مخالفته في بعض التعاليم). ومما يستحق الذكر قبل كل شيء انتماؤه إلى ذلك النوع من الحنبلية المتزمتة إلى حد تمسكها بالتفسير الحرفى[٢]. المؤدي إلى التجسيم، وقد اتهم في هذه المسألة (التجسيم) بانتمائه إلى الخط الأصولي الأكثر صرامة وتشددًا.

ومما تجدر ملاحظته كذلك، حكمته كمرشد روحي، ورصيده العاطفي، وحساسيته التي تبرزها كتابته على المستويين التكتيكي والنظامي. وكتابته- أو بالأحرى- ما حفظ منها- رغم ندرته- من ذلك النوع المتميز في قيمته

(١) هناك تعليق جيد عن العلاقة بين «الأنصاري الهروي والحلاج» في كتاب الدكتور سعيد الأفغانى (شيخ الإسلام عبد الله الأنصارى) و الأفغانى يترجم فى هذا الكتاب نصوصًا كثيرة من الفارسية للشيخ الهروى نفسه أو لمريديه، وهو يذكر أن الهروي توقف فى أمر الحلاج» فلم يقبله ولم يرده «من كتاب «طبقات الصوفية « بالفارسية للهروي. ولقد تعرض ابن تيمية لنقد الشيخ الهروى «السلفي» من منطلق خطته في نقد الأفكار التي يراها خاطئة مهما يكن المصدر الذي جاءت منه هذه النظريات والأفكار، أو هو من باب النقد الذاتي داخل الاتجاه أو المذهب الواحد... نقد ابن تيمية الهروي في أكثر من نقطة؛ منها وجهة نظره في «الفناء والتوحيد، وعدم التفرقة بين المحبوب لله والمكروه له، الخ». انظر لابن تيمية: «مجموعة الرسائل الكبرى» ج٢، «منهاج السنة» ج٢، «قواعد السلوك».

وهناك مراجع أخرى تفيد في استيعاب هذه المسألة، إضافة إلى كتاب سعيد الأفغاني المشار إليه من قبل، مثل:

- التصوف والاتجاه السلفي في العصر الحديث، للأستاذ الدكتور مصطفى حلمي، نشرة دار الدعوة بالإسكندرية.
- Hanbalite Islam. By George Makdisi translated into English by M.L.Swartz (Studies on Islam، New York, Oxford، 1981, pp.216 – 274).

(المترجم)

(٢) ونحن نمتلك مخطوطة للأنصاري وهي مجموع «الأربعين حديثًا» وهي لم تزل غير محققة، وقد ذكر فيها أن الله يمشي (هرولة) وأن له ساقًا.. الخ. وأنوه هنا بالمساعدة التي تلقيتها في حل طلاسم هذه المخطوطة من مدير قسم المخطوطات بدار الكتب بالقاهرة وهو لم يستطع أن يخفي دهشته وصدمته من هذه التعبيرات الدالة على التجسيم والتشبيه، ومع ذلك فليست هذه هي الحالة الوحيدة لصوفية بلغوا مستوى عاليًا في التصوف، ومع ذلك فهم ميالون إلى نوع متشدد في التشبيه والتجسيم، والقديس برنار يعد مثالًا نمطيًّا لهذا النوع.

وجودته. وقد ضمّن كتابه الأساسي (كتاب منازل السائرين) أعماله الوعظية التعليمية Didatic عن التصوف. وينقسم هذا الكتاب إلى عشرة أقسام، وإلى مائة منزل أو مرحلة تمثل المراحل المختلفة في طريق السائرين أو السالكين إلى الله لبلوغ الذروة في التجربة الصوفية التوحيدية.

ولقد كان تأثير شيخ الإسلام الهروي ملحوظًا، وآية ذلك تلك الشروح العديدة والتعليقات التي قيدت على كتاباته، ومن الحقائق اللافتة للنظر أن شراح كتبه ينتمون إلى وجهات نظر شديدة التباعد والتباين؛ فهي تمتد من تلاميذ ابن عربي من صوفية وحدة الوجود؛ مثل شمس الدين التستري، إلى ابن قيم الجوزية، ذلك التلميذ العنيف المتهوّر Impetuous من تلاميذ ابن تيمية، ويبدو أن تأثير شيخ الإسلام الهروي لا يزال مستمرًّا حتى وقتنا الحاضر، فيمكنك أن تجد طبعات جديدة اليوم لكتاب «منازل السائرين» مع شرح ابن القيم عليه في القاهرة.

ولقد أخذ سرج دي بوروكوي على عاتقه مهمة كبيرة تتمثل في تحقيق ودراسة كل جوانب فكر الأنصاري، وقد ركز في المرحلة الأولى من دراساته على تحقيق الشروح والتعليقات على كتاب (منازل السائرين)، أو بالأحرى شرحين من بينها، ثم أتبع ذلك بتحقيق نقدي لنص الكتاب ذاته، ثم درس حياة الأنصارى في سياقها التاريخي، وهنالك- أخيرًا- أعمال أصغر للشيخ الصوفي، قيد التحقيق[١]. وكل ذلك يظهر جوانب الاقتدار العلمي في شخصية س.د. بوروكوي.

---

(١) يضم المجموع المسمى (أنصاريات) الذي نشره (معهد الآثار الشرقية بالقاهرة) شرحين لكتاب المنازل؛ أحدهما للفركاوي، والآخر لعبد المعطي اللخمي الإسكندري، وقد ظهر في هذا المجموع نشرة محققة تحقيقًا نقديًّا لكتاب المنازل، كما درست حياة الأنصاري في مقالين طويلين في مجلة معهد الدومينيكان للدراسات الشرقية بالقاهرة ١٩٥٧/٤م، كما نشر كتاب (صد ميدان) ـ وهو أشبه بمسودة أولية لكتاب المنازل- المعهد الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة. ويضاف إلى ما قد سبق: نصوص للأنصاري في أضابير Melanges لويس ماسنيون، باريس ودمشق ١٩٥٦م، وكذلك في أضابير فايت G.Wiet ١٩٦٠م، عن أدب الصوفية، وفي أضابير طه حسين القاهرة ١٩٦٢م بحث كتبه أبو منصور معمر الأصفهاني بعنوان كتاب (مهج الخاص).

ولا يمكن لنا إلا أن نغبطه على عمق دراساته؛ آخذين في الاعتبار أن محاولته في البحث عن المخطوطات لم تكن يسيرة (حيث وجدت بعض هذه المخطوطات في مكتبات خاصة في أفغانستان لا تزال حتى اليوم مجهولة للباحثين) وقدرته على اكتشاف علاقات بين المخطوطات، وفوق كل ذلك، عنايته الفائقة بتحديد استعمال المصطلحات والأفكار الوثيقة الصلة بتجربة الأنصاري الصوفية. وأن أعماله- في الحقيقة- من ذلك النوع الذي يحدث تقدمًا في دراسة التصوف، بل ويجعل تفصيل وجهة نظر عامة صحيحة عن التصوف الإسلامي أمرًا ممكنًا. وإذا كان سرج دي بوروكوي متخصصًا أساسيًّا في درس الأنصاري، فإنه يحتفظ بقدرة خاصة على الانتفاع بمعرفته العميقة الرأسية عن صوفي واحد، لتمتد تحقيقاته إلى حقول علمية أخرى مهمة، وإن سلسلة المخاضرات العامة التي ألقاها في تونس- عن بعض الصوفية الكبار، ووثاقة الصلة بين رسالتهم الصوفية والواقع المعاصر- لا تنسى[١].

وإن تمكنه من معرفة النصوص الصوفية، مكنه- مثل جارديه تمامًا- من دراسة مسائل بالغة الدقة في التصوف المقارن. وإنه مع تفضيله للدراسة المنوجرافية، قد تكفل بدراسة نظرية منازل السلوك الصوفي إلى الله، حسبما استنبطه من أعمال الأنصاري وشرحه، وانتهى إلى صياغة محكمة لوجهة نظر الصوفية في هذه المسألة، ثم سار قدمًا نحو مقارنة هذه الأفكار بما يماثلها- من قريب أو بعيد- في المسيحية؛ وعرض خلال هذا السياق إلى دراسة الأفكار التالية:

- حب الجار L‘amour du prochain

(١) نشرت خلاصة هذه المحاضرات في مجلة (IBLA) في تونس سنة ١٩٥٦ رقم ٢٢، وقد عقد المؤتمر الأخير من هذه السلسلة تحت عنوان: «Vocation spirituelle et monde d‘aujottrd‘hui».

- الرجوع إلى الله والرجاء فيه[١] L'esperance et la retour a'Dieu

ويجد القارئ لديه معرفة راسخة بالأصول المذهبية، واستعمالًا دقيقًا للمصطلحات الفنية، مع الاهتمام بأصالة الأفكار التي يدرسها، وهو في كل ذلك يستند على قاعدة صلبة من الوثائق والنصوص. وفي هذا الحقل الذي تسيطر عليه- غالبًا- وجهات النظر المشوشة والسطحية، فإن دراسات سرج بوروكوي وجارديه المتميزة تستحق الترحيب الكبير، ولم تصل أعمال سرج دي بوروكوي- في الحقل الذي استأثرت باهتمامه- إلى تمامها بعد، وحجم الجهد المطلوب لا يزال كبيرًا؛ سواء في التحقيق النقدي لأعمال الأنصاري، أو تحليل تلك الأعمال، أو تمحيص قضايا التصوف المقارن، ومع ذلك فإن ما أنجز من عمل ينبئ تمامًا بما يمكن أن يكون عليه إنجاز في المستقبل. وفي رأينا لو أن كل صوفي وجد نفس الاهتمام (الذي وجده الأنصاري الهروي من بوروكوي) فإن تقدمًا حاسمًا في دراسة التصوف الإسلامي يمكن أن يتحقق.

ويبدو التصوف الإسلامي للباحث المدقق حقلًا دراسيًّا غير مستهلك، إذ لا تزال هنالك نصوص عديدة لم تكتشف، أو لم تحقق، أو لم تدرس وتحلل بعد، وكذلك فإن الفحص النظري والاستنباطي للفكر الصوفي لم يزل في بدايته فحسب. وتكشف المحاولات السابقة- كما قد رأينا- عن اختلافات خطيرة في وجهات النظر، وهي تعكس- بالتالي- فكر المدارس التي ينتمي إليها أولئك الدارسون. وإن مسئولية الباحث- هنا- تكمن في استنباط حكم خاص به، كما تكمن في فحص صلاحية وجهات النظر المختلفة. وغرضنا في هذا البحث- إلقاء المزيد من الضوء على مظاهر معينة لاتجاهات دراسة التصوف التي رأينا أنها متميزة عن غيرها.

---

(١) انظر مجلة (MIDEO) فقد نشرت مقالات لسرج دي بوروكوي تضم أفكارًا في التصوف المقارن.
- الجزء ١ سنة ١٩٥٦م ص ٩ -٣٨.
الجزء ٢ سنة ١٩٥٥م ص ٥ - ٧٠. - الجزء ٤ سنة ١٩٥٩م-١٩٦١ ص ٦٦- ١٢٢ - الجزء LIX سنة ١٩٥٩م ص ٣٣٩ - ٣٦٨

وإن يكن للمرء أن يعبر أخيرًا عن رغبته، فإنها ينبغي أن تتمثل الاهتمام بسيادة قيم الدقة والتحرير والتمييز، على مظاهر السهولة والغثائية، وعلى تلك التلفيقات المصطنعة تعمدًا واحتيالاً؛ وبذلك يمكننا تجنب اللبس وسوء الفهم؛ ولنأخذ مصطلح (التصوف) ذاته كمثال على تلك الحالة، فهو لا يحمل معنى محددًا مشتركًا بين أولئك الذين يتداولونه، إنه عند كل من لويس ماسنيون ولويس جارديه وسرج دي كوروي يشير إلى الصوفية العظام من أصحاب وحدة الشهود في القرون الأربعة أو الخمسة الأولى للهجرة. في الوقت الذي يرفض فيه هنري كوريان وبركهارت أن تكون هذه الرموز المبكرة صوفية أصلاً!! ويؤرخان «لبداية التصوف من ابن عربي فصاعدًا[١]»، أما بالنسبة للمسلمين المعاصرين فإن المصطلح (تصوف) يثير قيمة أقل مما يثيره لدى الجماعات الصوفية التي تعتبر في نظرهم مسئولة عن انحطاط الإسلام، واضمحلال اتجاهه المتحجر – في المحافظة – على التقاليد الأولى[٢].

إن ذلك وحده يمكن أن يكون كافيًا لتفسير تعدد وجهات النظر في تقويم التصوف الإسلامي، وإنه لأمر مهم أن نعي ذلك، وأن نكون على ذكر به.

---

(١) انظر على سبيل المثال كتاب هنري كوربان «الخيال الخالق» ص ٧٩ ومن الترجمة الإنجليزية ص ١٠٠؛ فهو يقول: «نحن نعني بكلمة تصوف – وبشكل أكثر تحديدًا – كل من قد ذكرناهم من قبل، من جماعة Fidile d'amour ويأتي على رأس هذه الجماعة – رجلان عظيمان هما: محيي الدين بن عربي الذي لا يبارى في تمكنه من اللاهوت الصوفي، وجلال الدين الرومي الشاعر الفارس بالمتيم بالحب الإلهي» ص ١٠.

(٢) في يلي شهادتان إسلاميتان تردان من موقعين متباينين، أولاهما ما جاء في مجلة الأزهر عن أعمال ماسنيون وجارديه «... الإسلام محدد وقاطع في تقرير من هو مسلم ومن هو غير المسلم، ومعظم الذين يطلق عليهم المستشرقون صوفية ليسوا من الإسلام في شيء» (عدد رجب ١٣٧٢هـ مقتبس من MIDEO I p.139) ولنتنبه إلى هذا الحكم ولنفسره تفسيرًا صحيحًا، والشهادة الأخرى للحبيب بورقيبة الذي أشار في خطبه مرارًا إلى السلوك السني للصوفية. وفيما يتعلق بالفتوى التي نازعها الصوفية وقالوا إن الغرض من الصيام هو إضعاف القوى الجسدية حتى يشع النور الإلهي في النفس؛ وقد أجاب الرئيس الذي أصدر الفتوى بوجوب الإفطار في رمضان ساخرًا: أي نكتة سخيفة هذه؟ وهل نحن صوفية الزمان؟ ليس هذا زمان التصوف، إنها معركة الحياة أو الموت. (راديو تونس ١٨-٢-١٩٦٠م).

اقتبسه P.Rondot في: L'Islam et Les musulnianes d'aujourd hui II, Paris, 1960, p.193

مصادر البحث

أولًا: في اللغة العربية:

١ – العلّامة محمد إقبال، تطور الفكر الفلسفي في إيران، ترجمة الدكتور حسن الشافعي وزميله، نشر الدار الفنية بالقاهرة، ١٩٨٩م.

٢– ديلاسي أوليري: الفكر العربي ومكانه في التاريخ، ترجمة د. تمام حسان، القاهرة ١٩٦١م.

٣– القاضي عبد الجبار الأسدابادي: تثبيت دلائل النبوة، تحقيق الدكتور عبد الكريم العثمان، نشر دار العروبة ـ بيروت ١٩٦٦م.

٤– البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة، نشر سخاو ـ وحيدر أباد الدكن.

٥– د. عبد الرحمن بدوي:

(١) تاريخ التصوف الإسلامي، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٠.

(٢) شخصيات قلقة في الإسلام، ط.٣، الكويت، ١٩٧٣م.

٦– دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة المغفور له محمد عبد الهادي أبو ريدة، نشر مكتبة النهضة المصرية، ط٣.

٧– الدكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني:

(١) مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة، ١٩٧٩م.

(٢) ابن سبعين وفلسفته الصوفية، بيروت، ١٩٧٣م.

٨– اجناز جولدزيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة الدكتور محمد يوسف موسى وآخرون، نشرة دار الكتب الحديثة، بالقاهرة، ١٩٥٩م.

٩– الدكتور محمد كمال جعفر: التصوف؛ طريقًا وتجربة ومذهبًا، طبعة القاهرة.

١٠ – الدكتور محمد السيد الجليند: قضايا التصوف في ضوء الكتاب والسنة، مكتبة الشباب بالقاهرة، ١٩٨٨م.

١١- الدكتور محمد مصطفى حلمي:

(١) الحياة الروحية في الإسلام، طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤م.

(٢) ابن الفارض والحب الإلهي، القاهرة، ١٩٧١.

١٢ - د. مصطفى حلمي:

(١) التصوف وابن تيمية، دار الدعوة ـ الإسكندرية.

(٢) التصوف والاتجاه السلفي في العصر الحديث دار الدعوة ـ الإسكندرية.

١٣- ابن خلدون: المقدمة، نشرة مصرية بدون تاريخ.

١٤- د. محمود حمدي زقزوق: الاستشراق، طبعة قطر.

١٥- السهروردي الحلبي المقتول:

(١) رسالة أجنحة جبريل، نشرة كوربان وبول كراوس، وترجمة د. عبد الرحمن بدوي (ضمن شخصيات قلقة).

(٢) الغربة الغربية، نشرة د. أبو ريان (ضمن قراءات في الفلسفة) ١٩٦٧.

مجموع رسائل يحتوي على:

الألواح العمادية، كلمة التصوف، اللمحات، تحقيق وتقديم نجف جولي حبيبي، نشرة:

Islamic Book foundation Lahore 1984.

١٦- الدكتور حسن الشافعي: فصول في التصوف، طبعة دار الثقافة، ١٩٩٢م.

١٧- د. جلال شرف: دراسات في التصوف الإسلامي: شخصيات ومذاهب، بيروت، ١٩٨٤.

١٨- د. محمد عبد الله الشرقاوي: الاستشراق، دراسة تحليلية تقويمية، القاهرة.

١٩- د. أحمد محمود صبحي، التصوف: إيجابياته وسلبياته، دار المعارف، ١٩٨٤.

٢٠- السراج الطوسي: اللمع، بتحقيق الإمام الشيخ عبد الحليم محمود وزميله، دار الكتب الحديثة بمصر، ١٩٦٠م.

٢١- الشيخ مصطفى عبد الرزاق:

(١) تعليق على مادة تصوف في دائرة المعارف الإسلامية.

(٢) التمهيد، مكتبة نهضة مصر، ط .٣، ١٩٦٦م.

٢٢- الدكتور أبو العلا عفيفي: مقدمة كتاب في التصوف الإسلامي طبع لجنة التأليف والترجمة والنشر.

٢٣- د. قاسم غني: تاريخ التصوف في الإسلام، ترجمة صادق نشأت، القاهرة، ١٩٧٠م.

٢٤- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، طبعة دار الجيل – بيروت.

٢٥- هنري كوربان:

(١) السهروردي الحلبي مؤسس المذهب الإشراقي، ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي ضمن كتابه (شخصيات قلقة في الإسلام).

(٢) تايخ الفلسفة في الإسـلام، ترجمة نصر مروه وزميله، بيروت، ١٩٨٣م.

٢٦- لويس ماسنيون: المصطلح الفلسفي عند العرب، ترجمة د. زينب الخضيري، تقديم د. إبراهيم مدكور، نشر المعهد الفرنسي بالقاهرة.

٢٧- د. دين محمد مرزا صاحب: الحب الإلهي في التصوف بين الإسلام والنصرانية، رسالة دكتوراه – جامعة الأزهر.

٢٨- د. الطاهر أحمد مكي: دراسات أندلسية في الأدب والتاريخ والفلسفة، نشر دار المعارف، ط٣، ١٩٨٧م.

٢٩- أبو طالب المكي: قوت القلوب، طبعة مصرية، سنة ١٣٣٢هـ

٣٠- د. محمد مصطفى:

(١) تاج العارفين (رسائل صوفية محققة)، القاهرة.

(٢) المقامات والأحوال، ط. ١، ١٩٨٧م.

٣١- رينولد نيكلسون:

(١) صوفية الإسلام: ترجمة الأستاذ نور الدين شريبة.

(٢) في التصوف الإسلامي وتاريخه، مجموعة بحوث ومحاضرات ترجمها الدكتور أبو العلا عفيفي، نشرة لجنة التأليف والترجمة والنشر بمصر.

٣٢- د. علي سامي النشار ود. محمد أبو ريان: قراءات في الفلسفة، مصر ١٩٦٧م.

٣٣- منتجمري واط: تأثير الإلسام على أوروبا في العصر الوسيط، ترجمة حسين أحمد أمين، نشرة دار الشروق بالقاهرة.

ثانيًا: في اللغة الإنجليزية:

1- A.J.Arberry.

i-An Account of the Mystics of Islam. Mandala Books. London, 1979, George Allen, 1950.

ii- Bistamiana, Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 1965.

iii- An Introduction to the History of Sufism, Oxford, 1942.

iv- A.Bistami, Legen Journal of the Royal Asiatic Society, 1983.

2- Avatar Singh, Ethics of the Sikhs, Punjab University, 1970.

3- Julian Baldick, Mystcal Islam An Introduction to Sufism, London,1989.

4- Basham, A Cultural History of India, Oxford, 1975.

5- Conze Budhist Meditation, London, 1972.

6- Tara Chan, Influence of Islam on Indian, Culture, 1922 , Book Taraders, Lahore, 1979.

7- R.Casper, Muslim Misticism Tendencies in Recent Research Oxford Univ, Press, 1981.

8- Darmesteter, (tr.): Zend – Avesta: Yashts Sacred Books of the Eastm, N.Y,1974.

9- Norman Daniel, Islam in the West, London, 1963, 1975.

10- Paul Edwars, The Encyc. Of Philosophy Macmillan, New York.

11- Das Gupta, A History of Indian Philisophy, Vols.5, Cambridge, 1922.

12- H.Gibb, Studies on the Civilization of Islam, Lahore, 1987.

13- R.M. Grant, Gnosticism and Early Chrisianity, New York, 1966.

14- George Godwin, The Great Mysicsm, London, 1949.

15- R.Geneon, The Multiple States of Being, S.Academy, Lahore, 1983.

16- Edein Hatch, The Influence of Greek Ideas on Christianitym Harper and Row – New York.

17- Albert Hourani, Isalm in European Thought, Cambridge, 1991.

18- William R.Ingem, Christian Mysticism, London, 1933.

19- John R. Hinnells:

i- Persian Mythology, N.Y,London, 1973.

ii- The penguin Dicionary of Religions, 1987.

20- Lewis Hopfe, Religions of the World, London, 1983.

21- Paul Johnson A History of Christianity, Penguin Book,1984.

22- Long A.A, Hellenistic Philisophy, N.Y,1974.

23- Martin Lings

i- What is Sufism S.Academy, Lahour, 1983.

ii- The Eleventh Hour Sohail Academy, Lahore, 1988.

24- G.Makdisi Hanbalite Islam (Studies on Islam),. 1981.

25- Masleeod Guru, Nanak and the Sikh Religion, Oxford, 1968.

26- R. Nicholson:

i- Selected poems from Diwan – i – Shams Tabris Cambridge, 1898.

ii- Studies in Islamic Mysticism, Cambridge, 1921 Reprinted, 1980.

Iii – The Mystics of Islam, London, 1914.

iv- The Idea of Personality in Sufism, Lahore, 1964.

27- A.D. Nock:

i- Early Gentiles, Christianity and its Hellenistic Backgrund, N.Y, 1964.

ii- Essays on Religions and the Ancient World, Harvard, 1972.

28- S.N.Nassr:

i- Sufi Essys State Univ. of N.Y,press, 1972.

ii- Islam and the Plight of Modern Man, S. Academy Lahore ,1988.

29- N.Perrim ,The N.T.An Introduction, N.Y, 1982.

30- R.Otto, Maysticism: East and west trans.by B.Bracey, N.Y,1960.

31- E.Pagels:

i- The Gonstic Paul Gnostic Exegesis of the Pauline Letters Pheladelphia ,1975.

ii- The Gnostic Gospels, Vintage Books, 1981.

32- Person. A.Biblography of pre-Islamic Persia, London, 1975.

33- Ali Hassan Abdul Qader: The Life Personality and Writings of Al-Junayd, London, 1962.

34- Religions of Asia st. Nartin Press, New York,1983.

35- Margaret Smith Rabi a:

i- The Mystic Kazi Publications Lahore.

ii- Al – Muhasibi, An Early Mystic of Baghdad, London, 1935.

36- W.B.Rabbani, Islamic Sufism, Lahore, 1990.

37- Revelation and Reason, London, 1965.

38- Radha Krishnan: Eastern Religions and Western Thought, Oxford, 1940.

39- E.Said, Orientelism, U.S.A, 1972.

40- Annemarie Schimmel:

i- Mystical Dimemension of Islam, North Carolina, U.S.A, 1975.

ii- And Muhammad is His Messenger, Vangourd, 1987.

41- R.W. Southern, Western Views of Islam in the Middle Ages,Harvard , Cambridge, 1962.

42- D.J. Sahas, John of Damascus on Islam, Liedn, 1972.

43- Henry Stubble, An Account of the Rise and Progress of Mohametanism, Lahore, 1911, 1975.

44- F.Schuon, Sufism. Veil and Quintessence Tras. By.William Stoddart Sufism, Suhail Academy, Lahore, 1985.

45- William Stoddart, Sufism ,Suhail Academy, Lahore, 1981.

46- Sh.Sh. Lennard, Introduction to the Translation of Lawith jami, by Whinfield Almaarif, Lahore.

47- The Principal Upanishad Trans With Introduction and Notes by Radhakrshnan, Oxford Univ, press, 1991.

48- J.S.Trimingham, The Sufi Orders in Islam, Oxford, 1971.

49- Vajiranana: Budhist Meditation in practice and Theory, Colombo, 1962.

50- Vaudeville ed. Kabir. Oxford, Clarendon press, 1974.

51- M.Watt:

i- Muhammad The Prophet and Stateman, Oxford, 1961.

ii- Islam and the Integration of Society, London, 1961.

52- Welborn, Budhist Nirvana and its Western Interpreters Chicago, 1968.

53- Zaehner R.C:

i- Hindu and Muslim Mysticism London, 1960

ii- Hiduism, New York, 1976.

54- Elade M, Patanjali and Yoga, New York, 1976.

مؤلفات الدكتور محمد عبد اللّه الشرقاوي

أولًا: دراسات:

١- Towards Constructive Releations Across the Mediterranean ، (EAF and ZIID) ،ZURICH، 2016

٢- في مقارنة الأديان ط٢ دار الجيل بيروت ١٩٩٠م.

٣- الإيمان ط دار الجيل بيروت ١٩٩٠م.

٤- مدخل نقدي لدراسة الفلسفة ط ٢ دار الجيل ببيروت ١٩٩٠م.

٥- القرآن والكون ط٣ دار الجيل - بيروت ١٩٩٠م.

٦- الاستشراق: دراسات تحليلية تقويمية ط ١ دار الفكر العربي بالقاهرة.

٧- الفكر الأخلاقي: دراسة مقارنة ط ٢ دار الجيل بيروت ١٩٩٠م.

٨- الأسباب والمسببات في الفكر الإسلامي (رسالة دكتوراه بدار العلوم ١٩٥١) ط ١ دار الجيل بيروت.

٩- الصوفية والعقل (رسالة ماجستير بدار العلوم ١٩٧٨) ط١ دار الجيل بيروت.

١٠- الاتجاهات الحديثة في دراسة التصوف الإسلامي ط١ دار الفكر العربي بالقاهرة.

١١- منهج نقد النص بين ابن حزم واسبينوزا ط ١ دار الفكر العربي بالقاهرة.

١٢- دراسات في الملل والنحل ط ٢ دار الفكر العربي بالقاهرة.

ثانيًا: تحقيقات علمية:

١٣- تحقيق كتاب (الرد الجميل لإلهية عيسى بصريح الإنجيل) لأبي حامد الغزالي ط ٣ دار الجيل بيروت.

١٤- تحقيق كتاب (إفحام اليهود) للسموأل بن يحيى المغربي- كان حبرًا يهوديًّا فأسلم ط٢ دار الجيل بيروت.

١٥- تحقيق (رسالة راهب فرنسا إلى المسلمين وجواب القاضي أبي الوليد الباجي عليها) ط٣ الرياض.

١٦- تحقيق كتاب (النصيحة الإيمانية في فضيحة الملة النصرانية) لنصر بن يحيى المتطيب- كان عالمًا نصرانيًّا فأسلم. نشرة دار الصحوة بالقاهرة.

١٧- تحقيق كتاب (المختار في الرد على النصارى) للجاحظ ط٢ دار الجيل بيروت.

١٨- تحقيق كتاب (العقائد الوثنية في الديانة النصرانية) ط ٢ دار الجيل بيروت.

١٩- تحقيق كتاب (مسالك النظر في نبوة سيد البشر) تأليف سعيد بن حسن الإسكندراني كان يهوديًّا فأسلم - ط٢ مكتبة الزهراء بالقاهرة.

٢٠- الكنز المرصود في فضائح التلمود ط ٢ دار الجيل بيروت.

٢١- ترجمة- دراسة جيمس مونرو لوثيقة أندلسية حول سقوط غرناطة- ط ٢دار الجيل بيروت.

ثالثًا: تحت الطبع:

٢٢- ابن الأنباري وآراؤه الكلامية.

٢٣- مقارنة الأديان- الكتاب الثاني.

٢٤- في الفكر الإسلامي المعاصر- تحليل وتقويم.

الفهرس